VOLUMEN III MCMXXXVII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA 128

1937

Die Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie

Man kann nicht behaupten, dass die wissenschaftliche Forschung das Gebiet der ostsyrischen Liturgie stiefmütterlich behandele. Im Gegenteil, die letzten Jahrzehnte haben manche, z. T. recht wertvolle Arbeit herausgebracht (1). Und doch lässt sich nicht leugnen, dass alle diese Arbeiten, eine einzige ausgenommen (2), einen Bereich fast vollständig ausser acht lassen: den der Theologie, d. i. der systematischen Aufarbeitung und Untersuchung des in der genannten Liturgie niedergelegten religiösen Gedankengutes. Und dabei bietet unsere Liturgie gerade nach dieser Richtung hin mehr als ein dankbares Thema. Vor allem ist da die Darstellung der Kirche zu nennen, die an Reichhaltigkeit und Eigenprägung — soweit ich heute zu sehen vermag — wohl die jeder anderen christlichen Liturgie übertrifft. Um den interessierten Forschern eine Kostprobe zu reichen, wollen wir hier aus der Fülle der Gedanken und Bilder, in denen die liturgischen Texte die Kirche zur Darstellung bringen, im Rahmen eines einfachen Zeitschriftenaufsatzes jene Gruppe herausgreifen, in denen uns die Kirche als Braut entgegentritt. Doch sei gleich der Deutlichkeit halber hinzugefügt, dass es uns dieses Mal nicht darum geht, zu untersuchen, ob die einzelnen Vorstellungen, die uns begegnen

(1) Vgl. die im Anhang gebotene Übersicht.

(2) Das ist G. Diettrich, der in seiner Untersuchung des *Abu Ḥalim-Buches* (s. u.) dem gedanklichen Gehalt dieser Gebete eine äusserst dankenswerte Beachtung schenkt. — Die gelegentliche Heranziehung von Stellen aus der ostsyrischen Epiphanieliturgie bei O. CASEL, *Die Taufe als Brautbad der Kirche* in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 5 (1925) 144-47 kommt als Untersuchung im genannten Sinne nicht in Betracht. Ähnliches gilt von gelegentlichen Bemerkungen anderer, unten angeführter Autoren.

werden, bodenständig ostsyrische sind, oder ob sie aus anderen Liturgien übernommen sind, ob sich Einflüsse ostsyrischer oder anderer kirchlicher Schriftstellern feststellen lassen ([1]), ob diese Gedankenwelt zum ältesten Gut ostsyrischer kirchlicher Dichtung gehört oder etwa zu einer « barocken Nachblüte ». Alle diese wichtigen Fragen müssen wir für später zurückstellen. Für uns kann es sich nämlich heute nur darum handeln, zusammenfassend und deutend zur Darstellung zu bringen, in welchem Masse das oben genannte Bild in der ostsyrischen Liturgie seine Anwendung gefunden hat.

Wenn auch der Vorstellungskreis « Kirche als Braut » sich durch die gesamte ostsyrische Liturgie hindurchzieht, dürfen wir uns dennoch für eine systematische Bearbeitung füglich auf drei, allerdings recht ergiebige Quellen beschränken; ist doch in ihnen das sonst uns entgegentretende Gedankengut vollständig enthalten. Als erste und vorzüglichste dieser drei Quellen kommen die vier Kirchweihwochen in Betracht, die in der ostsyrischen Liturgie das Kirchenjahr beschliessen und den November ausfüllen; daneben das Fest der Erscheinung, das in seiner reichen Gedankenfülle von der Jordantaufe über die reinigende und heiligende Kraft, die das Herabsteigen Christi dem Wasser verleiht, ganz von selbst zu der also gereinigten und geheiligten und deswegen in strahlendem Schmucke dastehenden Kirche gelangt. Hierbei kommt auch häufig die Rede auf das bräutliche Verhältnis der Kirche zu Christus ([2]). An dritter Stelle ist das ostsyrische Ritual der Trauung zu nennen, die ja nach den ausdrücklichen Worten desselben nichts anderes ist als « ein Abbild der Verlobung Christi mit der Kirche » ([3]). Wenn auch der grössere Teil der einschlägigen Texte dem Tagzeitengebet entlehnt sind, so finden wir doch hier auch Wendungen, die uns sonst nirgends begegnen ([4]).

([1]) Nur so viel sei andeutungsweise schon jetzt gesagt: in den Mēmrē und Madrāšē Ephraems begegnen uns nicht selten ganz verwandte Gedanken.

([2]) Über die Möglichkeit und Tatsächlichkeit des Einflusses des antikheidnischen Brautbades auf diese Vorstellungen vgl. unten S. 14 f.

([3]) H. Denzinger, *Ritus Orientalium*, 2, 440.

([4]) Als textliche Grundlage diente zunächst P. Bedjans dreibändige Ausgabe des *Breviarium Chaldaicum*, Paris 1886 f. (in der Folge einfach *nur* mit Band- und Seitenzahl zitiert). Da indes diese Ausgabe bekanntlich grosse

I. Brautwerbung und Verlobung.

1. *Die Ausdrücke für Braut und Bräutigam.*

Zwei Worte sind es, die vorzüglich und in der Regel die Braut bezeichnen: ܟܠܬܐ und ܡܟܝܪܬܐ. Der erste Ausdruck besagt wörtlich, « die Bekränzte » und geht auf die uralte, schon vorchristliche Gewohnheit der Brautleute zurück, bei der Hochzeitsfeier Kränze (ܟܠܝܠܐ) zu tragen ([1]). Auffallend ist dabei nur, dass stets nur die Braut, niemals jedoch der Bräutigam mit einer Bildung vom Stamm ܟܠܠܐ bezeichnet wird. Denn das eigentliche und fast auschliessliche ([2]) Wort für Bräutigam ist ܚܬܢܐ, dessen Wurzel « Verschwägerung » bedeutet.

Neben dem einfachen Dingwort begegnet uns nicht selten auch die Partizipialwendung ܡܟܠܠܬܐ = die Bekränzte. Das ist nicht von irgend welchem Kranzschmuck zu verstehen, sondern stets vom Brautkranz. Daher bedeutet ܥܕܬܟ ܡܟܠܠܬܐ « deine mit dem Brautkranz geschmückte Kirche » oder noch kürzer: « deine bräutliche Kirche ».

Kürzungen aufweist, wurde zur Ergänzung für das Epiphaniefest die umfangreiche Berliner Gazzā Handschrift Or. fol. 620 vom Jahre 1537 herangezogen, daneben auch die vatikanische Borgia syr. 60 nach der Übersetzung, die A. J. MACLEAN bei F. A. CONYBEARE, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 300-388 geliefert hat. Dabei stellte sich heraus, dass der Überschuss an wirklich neuem Gedankengut gegenüber der Bedjanschen Ausgabe geradezu verschwindend war, trotz der um ein Vielfaches grösseren Zahl der Lieder. Daher erschien es völlig ausreichend, für die vier Kirchweihwochen mit dem chaldäischen Druck sich zu begnügen. Es ist ja bekanntlich eine Eigenart ostkirchlicher liturgischer Dichtung, dass die zu einer grossen Masse zusammengewachsenen einzelnen Lieder nicht einen bestimmten Gedanken fortlaufend weiter führen. sondern denselben immer wieder, in stets neuen Wendungen zum Ausdruck bringen. — Für das Rituale der Trauung stand mir leider nur die Übersetzung bei H. DENZINGER, *Ritus Orientalium* 2 (Würzburg 1864) 419-450 zur Verfügung.

([1]) Vgl. N. G. POLITIS, Γαμήλια σύμβολα. Athen 1921. – Bekanntlich sind in den Eheschliessungs-Riten des christlichen Ostens diese Kränze so in den Vordergrund getreten, dass regelmässig wenigstens der zweite Teil dieses Ritus danach benannt wird: ἀκολουθία τοῦ στεφανώματος, ܚܘܕܪ ܟܠܝܠܐ, رتبة الاكليل الجليل usw.

([2]) Nur einmal ist mir in dieser Bedeutung ܡܟܝܪܐ begegnet (3, 397). Über diesen Ausdruck siehe weiter unter.

Von der Behandlung des zweiten Ausdrucks für die Braut: ܡܟܝܪܬܐ müssen wir hier zunächst absehen, da wir weiter unten erst den ganzen Vorstellungskreis der Wurzel ܡܟܪ zu klären haben.

Wenn wir nun die Frage stellen, *wer* in unserem Falle der *Bräutigam* ist, so scheint diese auf den ersten Blick recht müssig zu sein. Denn die Texte reden in einem fort mit einer nicht misszuverstehenden Deutlichkeit von der « Braut Christi », der « Braut Jesu, unseres Heilandes », der « Braut Jesu, des Hohenpriesters ». Um so auffallender ist es, wenn wir in der Berliner Handschrift lesen ([1]):

ܥܕܬܐ ܟܠܬܗ ܕܡܪܝܡܐ
ܕܡܢ ܥܡܡܐ ܡܟܝܪܗ̇ ܠܒܪܗ .

Kirche, Braut des Allerhöchsten,
der aus den Heiden dich genommen
und seinem Sohn zur Braut gegeben.

Hier ist ganz deutlich Gott Vater als Bräutigam eingeführt. Dass diese Wendung nicht eine vereinzelte dichterisch freie Redensart ist, beweisen folgende Stellen:

ܛܘܒܝܟܝ ܥܕܬܐ ܡܗܝܡܢܬܐ
ܟܠܬܗ ܕܐܒܐ ܡܠܟ ܡܠܟܐ ([2])

Heil dir, gläubige Kirche,
Braut des Vaters, des Königs der Könige.

Den Gipfel dieser schwankenden Ausdrucksweise aber bietet ein Text aus dem ܡܛܠܬܐ des 2. Kirchweihsonntags, der in einem Atemzuge die Kirche als Braut des Vaters *und* des Sohnes hinstellt ([3]):

ܛܘܒܝܟܝ ܕܗܘܝܬܝ ܟܠܬܗ ܕܐܒܐ
ܘܡܟܝܪܬܗ ܕܒܪ ܐܠܗܐ .

Heil dir, die du die Braut des Vaters bist,
dem Sohne Gottes angetraut.

([1]) Fol. 97 A.
([2]) 3, 410 und 423; ähnlich 3, 438.
([3]) 3, 410.

Wie ist diese Schwierigkeit zu erklären? Maclean, der sie auch gespürt, half sich, indem er den Begriff ܟܠܬܐ weiter fasste ([1]): « The Syriac word denotes the affinity between a married woman and any near relation of her husband ». Gewiss ist dieser Gedanke nicht von vornherein abzuweisen; ist doch die Gewohnheit der Orientalen, Ausdrücke für engste verwandschaftliche Beziehungen, wie Bruder und Schwester, auch im weiteren Sinne zu gebrauchen, nur zu bekannt. Trotzdem befriedigt die Erklärung Macleans nicht recht. Wir müssen die Sache wohl noch etwas tiefer anpacken. Das Erlösungswerk Christi ist gewiss zunächst und vor allem das ureigenste Werk der zweiten Person in der Gottheit. Aber trotzdem sind die beiden anderen göttlichen Personen nicht unbeteiligt daran. In diesem Sinne dürfte in unseren Wendungen der besondere Anteil des Vaters am Zustandekommen des Erlösungswerkes betont sein. Er hat ja den Ratschluss gefasst, dass nur unter dieser Form die Erlösung erfolgen solle; er hat die Erlösungsverdienste Christi angenommen und dadurch letztlich wirksam gemacht. So ist es der Vater, der die Braut heiligt und sie seinem Sohn zuführt; so ist sie in diesem Sinne seine Braut, die ihr Dasein als Braut letztlich nur ihm verdankt. Somit dürfte in der Wendung « Braut des Vaters » etwas mehr als eine bloss analoge Redeweise zu erblicken sein.

Dieses leichte Schwanken in der Bezeichnung der Person des Bräutigams hat auf Seiten der Braut ein gewisses Gegenstück. Freilich herrscht volle Einmütigkeit darin, dass unter der Braut nicht die Einzelseele zu verstehen ist, sondern ein Höheres, das die Einzelseele in sich begreift. Aber eben dieses Höhere ist es, was nicht immer im genau gleichen Sinn zum Ausdruck gebracht wird. Einmal ist diese Braut nur die Kirche als Gesamtheit aller Christgläubigen. So heisst es an Erscheinung im ܡܘܬܒܐ ([2]):

ܒܥܡܕܐ ܙܡܪܘ ܫܘܒܚܐ ܘܪܩܘܕܘ ܘܚܕܘ ܒܚܬܢܐ.
ܕܥܡܗ ܐܬܒܣܡܘ ܒܐܘܪܫܠܡ ܕܠܥܠ.

Ihr Getauften, singt ein Loblied;
tanzet, freuet euch des Bräutigams,

([1]) Bei Conybeare, *Rituale Armenorum* 339.
([2]) 1, 426.

mit dem ihr Wonnestunden sollt erleben
im Jerusalem da droben.

Oder an der gleichen Stelle:

ܐܘܕܘ ܕܠܐ ܫܠܘ ܒܢ̈ܝܐ ܕܪܘܚ ܩܘܕܫܐ.
ܠܚܬܢܐ ܕܗ̤ܘ ܣܐܡ ܟܠܝ̈ܠܐ ܒܪ̈ܫܝܟܘܢ.

Ihr Heil'gen Geistes Söhne,
preiset ohne Unterlass den Bräutigam,
der Kränze euch aufs Haupt setzt.

Unzweideutig stehen hier die « Getauften », die « Söhne des Heiligen Geistes » dem Bräutigam als Braut gegenüber; von ihm sind sie ins « Brautgemach der Wonne » eingeladen. Ebenso häufig und ebenso eindeutig sind indes die Stellen, in denen die Kirche als selbständige Grösse *neben* ihre Kinder tritt, also das Dasein einer *besonderen* Person annimmt. Sehr bezeichnend sind in diese Hinsicht die ܩ̈ܠܐ zur ܥܘܢܝܬܐ ܕܨܡ am 2. Kirchweihsonntag (1):

ܠܥܠ ܡܢ ܥܝ̈ܪܐ ܣܡܢܝ ܒܢܘܗܪܐ ܟܐܪܙܐ.
ܚܬܢܐ ܕܡܟܪܢܝ ܐܡܪܐ ܟܠ̣ܬܐ.
ܒܡ̈ܝܐ ܘܪܘܚܐ ܩܕܫܢܝ ܒܡܥܡܘܕܝܬܗ.
ܘܪܡܢ ܠܒ̈ܢܝ ܠܚ̈ܝܐ ܚ̈ܕܬܐ.

Die Kirche spricht:
Über die Engel, ins Reich des Lichtes
– o welch Geheimnis – hat mich gestellt
der Bräutigam, der zur Braut mich genommen.
Mit Wasser und Geist
hat er geheiligt mich
in seiner Taufe
und meine Kinder
ins neue Leben geführt.

(1) 3, 413. Vgl. 3, 411. 416. 420. 421. 422 u. s. w.

Aus den vielen anderen Stellen sei nur noch folgende herausgehoben (1):

ܥܕܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܙܡܪܝ ܬܫܒܘܚܬܐ ܠܚܬܢܟܝ
ܕܡܟܪܟܝ ܘܐܥܠܟܝ ܠܓܢܘܢܗ.
ܘܝܗܒܠܟܝ ܐܪ̈ܙܘܗܝ ܦܘܪܢܐ ܚܘܣܝܐ ܠܒܢ̈ܝܟܝ.

Heil'ge Kirche, sing ein Loblied deinem Bräutigam,
der dich zur Braut genommen,
dich in sein Brautgemach geleitet
und dir als Angebinde
seine Geheimnisse geschenkt,
deinen Kindern zur Versöhnung.

Deutlicher kann die besondere Existenzwirklichkeit der Kirche gegenüber ihren Kindern nicht ausgedrückt werden. Sie ist nicht bloss die Gesamtheit aller Gläubigen, sondern ihr eignet ein höheres, besonderes Sein. Erst jetzt wird auch so ganz verständlich, wenn wir sie als « Königin » (2), als « Tochter des Königs der Weltzeiten » (3), als « Tochter des Lichtes » (4) angesprochen finden. Wir haben hier eben eine regelrechte Personifikation vor uns, wie sie dem jüdischen und hellenistischen Orient so vertraut waren (5) und wie sie auch vom christlichen Orient nicht verschmäht wurden (6).

2. *Der Ausdruck* ܡܟܘܪ

A. Bei der Brautwerbung und Verlobung spielte im Orient von jeher das Geld eine grosse Rolle. Die Braut wurde von ihrem Vater dem Brautwerber für eine bestimmte Summe

(1) 3, 419.
(2) 3, 430 u. ö.
(3) 3, 403.
(4) 3, 410.
(5) P. HEINISCH, *Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im Alten Orient* = *Biblische Zeitfragen* 9, 10-12. Münster.
(6) Es sei hier nur an die merkwürdigste dieser Personifikationen auf ostchristlichem Boden erinnert: an die äthiopische Idee des « Sabbats der Christen » (ሰንበት ፡ ክርስቲያን ፡), der sogar um seine Fürsprache am Throne Gottes angerufen wird. Vgl. *die äthiopische Anaphora des hl. Athanasius: Oriens Christianus* 3 2 (1927) 243-298.

Geldes zugesprochen. Darum wundern wir uns auch nicht, wenn wir für den Ausdruck: « sich eine Braut nehmen » ein Wort finden, das ursprünglich: « um einen Preis erwerben, kaufen » bedeutet: ܡܟܪ. Wie sehr dieses Wort auch im Sprachkreis der Verlobung seinen alten Sinn bewahrt hat, beweist vor allem die Tatsache, dass sogar bei der Übertragung dieses Begriffes auf das Verhältnis von Christus zur Kirche ausdrücklich und gerne der Preis mitgenannt wird, den Christus für seine Braut hat bezahlen müssen. So rühmt die ܚܘܕܪܐ im Morgengottesdienst des 1. Kirchweihsonntags ([1]) von Christus: ܡܫܝܚܐ ܕܡܟܪܬ ܠܟ ܥܕܬܟ ܒܦܓܪܟ ܘܒܕܡܟ ܡܝܩܪܐ. « Christus, der du durch deinen Leib und dein kostbares Blut deine Kirche dir als Braut erworben hast ». Das « Brautgeld » Christi, sein Einsatz ist also der denkbar höchste: die Hingabe seines Leibes und Blutes; die Braut ist im wahrsten und eigentlichsten Sinne « erkauft ». Den gleichen Gedanken drückt eine Stelle aus dem Trauungsritual aus: « Wir beten an dein Kreuz..., durch welches die heilige Kirche erlöst und ihrem himmlischen Bräutigam anverlobt wurde » ([2]). Noch nie hat daher der Ausdruck ܡܟܪ in seinem ursprünglichen Sinn auf eine Brautwerbung eine so treffende Anwendung gefunden als auf die Brautwerbung Christi. Und die ostsyrische Liturgie hat daher vollkommen recht, wenn sie neben ܟܠܬܐ so gerne den Ausdruck ܡܟܝܪܬܐ für die Kirche als Braut gebraucht.

B. Als Zeitpunkt und Augenblick der Verlobung tritt hier ganz deutlich der Kreuzestod Christi, des Augenblick der eigentlichen Vollendung des Erlösungswerkes hervor. Demgegenüber werden wir in eine ganz andere Richtung gewiesen, wenn wir z. B. am Epiphaniefest den Text lesen ([3]):

ܝܘܡܢܐ ܡܟܪܗ ܠܥܕܬܗ
ܒܡܨܥܝܘܬܐ ܕܫܘܫܒܝܢܗ

Heute hat er sich zur Braut genommen
seine Kirche
durch Vermittlung seines Freundes.

([1]) 3, 398.
([2]) DENZINGER, 2, 429.
([3]) Berliner Hs. 100 Bb.

Unzweideutig ist damit die Taufe Jesu im Jordan als Zeitpunkt der Verlobung hingestellt. Den gleichen Gedanken offenbaren noch folgende Stellen:

ܒܡܘܪܕܝ ܢܗܪܐ ܐܬܡܟܪܬ
ܥܕܬܐ ܠܚܬܢܐ ܫܡܝܢܐ (1).

Im Strom des Jordan ward die Kirche
ihrem himmlischen Bräutigam verlobt.

oder:

ܡܢ ܡܝܐ ܥܒܕܗ̇ ܟܠܬܗ (2).

Aus dem Wasser machte er sie sich zur Braut.

oder:

ܒܪܝܟ ܡܫܝܚܐ ܕܡܟܪܟܝ ܠܗ
ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ (3).

Gefeiert sei Christus,
der dich sich zur Braut erkoren
aus den Wassern der Taufe.

Aus diesen Stellen, die sich noch beliebig vermehren lassen, geht eins mit aller Deutlichkeit hervor: Von einem Preise, einem Brautgeld ist überhaupt keine Rede mehr. Demgegenüber fällt die scharfe Betonung der Taufe Jesu im Jordan oder des Wassers im allgemeinen auf, ein Eindruck, der noch verschärft wird, wenn wir an einer Stelle aus der alttestamentlichen Heilsgeschichte folgende, nicht gerade gewöhnli-

(1) Berliner Hs. 102 A; ähnlich UGOLINIS 2. Fragment einer ܬܫܒܘܚܬܐ: *Oriens Christianus* 1 (1901) 181.

(2) Berliner HS. 101 A.

(3) 3, 397.

chen Vorbilder der engen Zusammengehörigkeit von Wasser und ܡܟܪ benutzt finden [1]:

ܥܠ ܒܐܪܐ ܡܟܪ
ܐܠܝܥܙܪ ܠܐܝܣܚܩ ܠܪܦܩܐ.
ܘܝܥܩܘܒ ܠܪܚܝܠ ܥܠ ܒܐܪܐ ܡܟܪ.
ܘܡܘܫܐ ܐܦ ܗܘ ܠܨܦܘܪܐ ܡܟܪ ⁘
ܐܦ ܡܚܝܢ ܡܟܪ ܠܗ ܥܕܬܐ ܡܢ ܝܘܪܕܢ
ܒܡܨܥܝܘܬܐ ܕܝܘܚܢܢ.

Am Brunnen verlobte
Elieser dem Isaak die Rebekka;
Am Brunnen nahm Jakob sich Rachel zur Braut;
Desgleichen nahm Moses Sepphora zur Braut.
So nahm auch der, der uns das Leben schenkt,
die Kirche zur Braut aus dem Jordan
durch Johannes' Vermittlung.

C. Was soll diese enge Verknüpfung des Wassers mit der Verlobung? Auf Grund der Ausführungen von P. Odo Casel O. S. B. über « die Taufe als Brautbad der Kirche » [2] möchte man zunächst vermuten, dass hier das antik-heidnische Brautbad auf den Ausdruck ܡܟܪ eingewirkt hätte; etwa so, dass ein der Verlobung vorausgehendes Bad der Brautleute sich mit dem Wort ܡܟܪ zu der Begriffseinheit verschmolzen hätte: aus dem Wasser sich zur Braut nehmen. Doch ist von all dem in unseren Texten auch nicht eine Spur zu entdecken. Nicht allein, dass von einem Brautbad nie die Rede ist; nein, schon das Gezwungene, das in der Benutzung der alttestamentlichen Vorbilder — bei ihnen geschieht wohl etwas *am* Wasser, *am* Brunnen, nicht aber *im* Wasser, noch weniger *durch* das Wasser, *aus* dem Wasser — liegt, zeigt, dass wir die Lösung dieser Schwierigkeit auf einem anderen Wege suchen müssen. Und da sind wir in der glücklichen Lage, dass uns die Texte selbst diesen Weg weisen.

(1) 1, 406 f.
(2) Siehe oben Anm. 2.

Epiphanie ist im Ostsyrischen wie in allen übrigen ost-christlichen Liturgien vor allem das Fest der Taufe Jesu im Jordan. Die Wirkung dieser Taufe beschreibt aber ein ܡܕܚܐ des Fest- ܡܘܬܒܐ also (1):

ܡܢ ܕܗܘ ܒܗ ܦܪܘܩܢ ܒܝܘܪܕܢܢ ܐܬܥܡܕ
ܚܝܠܐ ܕܡܒܘܥܐ ܩܢܘܡܐ ܐܬܡܠܝ.

Als unser Heiland sich im Jordan taufen liess,
von da an ward der Quellen Art
erfüllt mit Kraft zur Heiligung.

Mit dieser, dem Wasser verliehenen Kraft wäscht nun der Heiland seine Kirche, oder wie die Texte noch lieber sagen: er reinigt und heiligt sie im Wasser (ܚܣܝ und ܡܪܩ). Statt vieler Belege nur einen (2):

ܥܕܬܐ ܟܠܬܐ ܡܨܒܬܬܐ
ܟܠܬ ܡܠܟܐ ܘܒܪܬ ܢܘܗܪܐ
ܫܒܚܝ ܘܐܘܕܝ ܠܚܬܢܐ ܫܡܝܢܐ
ܕܡܢ ܓܘ ܡܝܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ
ܚܣܝܟܝ ܘܡܪܩܟܝ ܒܛܝܒܘܬܗ.

Du Kirche, schmuckgezierte Braut,
du Braut des Königs und des Lichtes Tochter,
preise und besinge den himmlischen Bräutigam,
der in der Taufe Wasser
dich reinigte und heiligte
in seiner Huld.

Welche Rolle spielen nun diese beiden Begriffe der Reinigung und Heiligung bei der Grundlegung des Brautverhältnisses? Eine ganz entscheidende. Lässt sich doch nur von hier aus das Aufreten des Wassers im Vorstellungskreis des Verlöbnisses begründen. Zu diesem Zweck müssen wir einen

(1) Berliner Hs. 91 A = Denzinger 2, 430.
(2) 3, 410.

Blick werfen auf den Zustand, in dem sich die Braut vor der Reinigung und Heiligung befand. Sie selbst gibt uns an manchen Stellen darüber Aufschluss:

ܡܣܟܢܬܐ ܗܘܝܬ ܘܡܬܪܦܬܐ
ܘܒܪ ܡܠܟܐ ܒܚܘܒܗ ܦܪܩܢܝ
ܘܡܫܚܐ ܘܡܝܐ ܪܒܝܢܝ
ܘܛܥܝܬ ܠܣܘܪܚܢܝ ܒܒܣܝܡܘܬܗ...
ܣܢܐ ܗܘܝܬ ܒܝ ܘܪܘܚܐ ܣܪܝܐ ܗܘܝܬ
ܘܡܠܝܢܝ ܪܝܚܗ ܒܒܣܝܡܐ (1).

Verlassen war ich und zerschlagen;
des Königs Sohn indes befreite mich,
weil er mich liebte;
er pflegte mich mit Öl und Wasser,
so dass ich meine Hässlichkeit vergass
ob seiner wonniglichen Güte.
Abstossend war ich und voll übelen Geruches;
doch er erfüllte mich mit seinem süssen Duft.

Dieses in sich schon recht anschauliche, durch zahlreiche Einzelzüge belebte Bild von der abstossenden, geradezu jede Annäherung unmöglich machenden Hässlichkeit der Braut wird an anderen Stellen noch weiter ausgebaut. Da hören wir von dem Schmutz (ܨܐܬܐ) der Braut (2), von ihren Flecken (ܟܘܬܡܬܐ) (3), von ihrer Beschmutzung (ܛܡܐܘܬܐ) (4). Daher wird sie auch als Tochter der Finsternis (ܒܪܬ ܚܫܘܟܐ) (5) bezeichnet. Die Wirkung dieses Zustandes der Hässlichkeit und Verworfenheit ist natürlich die völlige Unfähigkeit, die Liebe eines Mannes zu wecken. Verlassen sitzt sie da (ܡܣܟܢܬܐ ܗܘܝܬ), ohnmächtig, sich aus ihrem bitteren Los zu befreien. Da kommt nun aus lauter Huld und Liebe der himmlische Bräutigam,

(1) 3, 411.
(2) 3, 411.
(3) 3, 438.
(4) 3, 419.
(5) 3, 409.

steigt in das Wasser des Jordan hinab, wäscht dort all ihren Schmutz ab, nimmt ihr alle sonstige Hässlichkeit, alles Abstossende, so dass sie nach dieser Taufe dasteht in strahlender Reinheit und Liebenswürdigkeit, in vollendeter Heiligkeit. So ist das Bad der Taufe notwendige Voraussetzung der Verlobung. Denn der himmlische Bräutigam kann ja keine zur Braut nehmen, deren er sich schämen müsste. Darum sieht er sich genötigt, die Braut zuerst in einen seiner würdigen Zustand zu versetzen. So wird völlig verständlich, wieso gerade das Wasser, die Taufe, mit dem Begriff ܡܟܘܪ zur einer solchen Einheit zusammenwachsen konnte. Und es ist nicht das antik-heidnische Brautbad, sondern die oben beschriebene Gedankenreihe, die aus dem Epiphaniefest als Fest der Taufe Jesu das Brautfest der Kirche werden liess ([1]).

Dass wir mit dieser Deutung nicht fehl gehen, beweisen auch jene Texte, die wohl von einer Reinigung, von einem Waschen sprechen, aber das Wasser mit keiner Silbe erwähnen, ja dafür nicht einmal Raum lassen:

ܒܕܡܗ ܚܝܐ ܡܪܩ ܟܘ̈ܬܡܬܟܝ ([2])

Durch sein lebendiges Blut
wusch er deine Flecken rein.

oder:

ܒܝܕ ܕܒܚܐ ܕܩܢܘܡܗ ܚܣܝܟܝ ܘܩܕܫܟܝ
ܘܥܒܕܟܝ ܠܗ ܟܠܬܐ ܡܨܒܬܬܐ ([3])

Durch das Opfer seiner selbst
reinigte und heiligte er dich
und machte dich für sich
zur schmuckgezierten Braut.

([1]) Vgl. die Benedictus-Antiphon im römischen Tagzeitengebet: Hodie coelesti sponso iuncta est Ecclesia, quoniam in Jordane lavit Christus eius crimina. Und Abd'īšo bar Beriklıā († 1318) sagt in seiner Abhandlung über die Verlobung ausdrücklich, die Verlobung der Kirche, der Braut des himmlischen Königs sei bei der Taufe Jesu im Jordan erfolgt. DENZINGER 2, 419.

([2]) 3, 438.

([3]) 3, 403.

Als Quelle der Reinigung wird also hier jene angeführt, durch die das Wasser der Taufe erst seine reinigende und heiligende Kraft bekommt: der Erlösungstod Christi. Mag es sich demnach um das ܡܕܡ aus dem Wasser oder durch den Opfertod Christi handeln, stets ist es im Grunde nur der eine Gedanke: *Christus erwirbt sich seine Braut durch das Werk seiner Erlösung*. Es ist somit ganz ausser Frage gestellt, dass hier die « Sachhälfte » die « Bildhälfte » beeinflusst hat. Daher muss methodisch jeder Erklärungsversuch von dieser Erkenntnis ausgehen.

D. Die Braut bedurfte, wie gesagt, einer ganz besonderen Reinigung und Heiligung, um der Liebe des Bräutigams auch nur einigermassen würdig zu werden. Nachdem diese Reinigung nun erfolgt ist, werden die Texte nicht müde, die Schönheit ܫܘܦܪܐ (auch ܗܕܪܐ und ܫܘܒܚܐ = Glanz, Herrlichkeit) und den Schmuck der Braut zu besingen. Und dass das, was da von ihr gesagt wird, nicht wenig ist, beweisst mit einem Schlag ein Wort aus der ܥܢܝܬܐ des Nachtgottesdienstes am 4. Kirchweihsonntag:

ܠܝܬ ܐܝܟ ܫܘܦܪܟܝ ܟܠܬܐ ܩܘܕܫܐ
ܥܕܬܐ ܡܠܟܬܐ (1).

Es gibt keine Schönheit,
die wäre wie deine,
heil'ge Kirche, Braut des Königs.

In gleichem Sinn:

ܐܘܕܝ ܠܗ ܠܡܠܟܐ ܡܫܝܚܐ
ܕܐܣܓܝ ܗܘܕܪܟܝ ܒܬܫܒܘܚܬܗ
ܘܪܒܝܟܝ ܒܟܠܗܘܢ ܫܘܦܪܐ ܡܫܒܚܐ
ܒܪܘܚܐ ܕܢܚܬ ܠܟܝ (2).

Preis' den König Christus,
der gross gemacht hat deinen Glanz

(1) 3, 430.
(2) 3, 416.

in seiner Liebe
und dich geziert mit aller Himmelsschönheit
im Geiste, den er dir geschenkt.

Oder noch schwungvoller:

ܐܝܟ ܘܪܕܐ ܘܗܒܒܐ
ܘܦܩܥܝ ܢܝܣܢ ܐܣܓܝ ܗܘܕܪܟܝ (1)

Gleich der Rose und den Blumen
und den Nisansblüten (2)
hat er deine Schönheit übergross gemacht.

Endlich aus dem Trauungsritual:

Wer ist doch die,
aus deren Augen es leuchtet wie die Sonne
und deren Lippen beim Sprechen
süsser Duft entfleucht? (3).

Was wunder, wenn da die Braut direkt als « Tochter des Lichtes » (ܒܪܬ ܢܘܗܪܐ) (4) angesprochen wird oder dass « sie sich in Licht gekleidet » (ܢܘܗܪܐ ܠܒܫܬ) (5)? Lichtvolle Klarheit ist ja ein letzter Grund aller Schönheit.

Aber wie es schon in den Psalmen heisst, dass die ganze Schönheit der Königstochter eine « innerliche » ist, so versäumen es auch die Lieder nicht, die Geistigkeit, das Überirdische dieser Schönheit zu betonen. So singt eine ܥܘܢܝܬܐ der Vesper 1. Kirchweihsonntags (6):

ܨܒܬܗ̇ ܒܫܘܦܪܐ ܪܘܚܢܐ

Er hat sie mit geistlicher Schönheit geziert.

(1) 3, 430; ähnlich 416.
(2) Frühjahrsblüten.
(3) Denzinger 2, 449. Weitere Stellen: 3, 432. 409. 394 u. s. w.
(4) 3, 431.
(5) 3, 409.
(6) 3, 392.

Und oben (1) begegnete uns schon die Stelle:

Mit aller Himmelsschönheit hat er dich geziert.

Noch deutlicher wird das Überirdische, Unsinnliche dieser Schönheit herausgestellt, wenn sie als Teilnahme an der δόξα Christi, seiner himmlischen Herrlichkeit beschrieben wird. Treffend heisst es im ܡܘܬܒܐ des 1. Kirchweihsonntags (2):

ܘܪܟܢ ܥܠ ܐܦܝܗ̇
ܙܝܘܐ ܕܫܘܒܚܗ ܫܡܝܢܝܐ.

Über ihr Antlitz hat er ausgebreitet
den Glanz *seiner* himmlischen Herrlichkeit.

Ähnlich:

ܘܪܟܢ ܒܐܦܝܗ̇ ܫܘܦܪܗ ܝܬܝܪܐ (3).

Über ihr Antlitz hat er ausgegossen
seine übergrosse Schönheit.

Noch voller:

ܘܐܫܪܝ ܒܟܝ ܫܘܦܪܗ (4).

Seine Schönheit liess er in dir Wohnung nehmen.

Dieselbe Betonung des Überirdischen, Unsinnlichen bei der Schönheit der Braut findet sich in den Wendungen, die diese Schönheit auf den Vater als Urheber zurückführen:

ܩܘܡܝ ܒܫܠ ܘܥܒܪܝ ܠܒܪܬ ܡܠܟܬܐ
ܘܐܬܦܨܚܝ ܘܚܕܝ ܐܘ ܟܠܬܐ ܢܗܝܪܬܐ
ܕܡܠܝܐ ܫܘܦܪܗ̇ ܡܢ ܒܝܬ ܐܒܘܗ̇ (5).

(1) S. 18 f.
(2) 3, 394.
(3) 3, 409.
(4) 3, 422.
(5) 3, 431.

Klatsche in die Hände,
lobsinge, Kirche, Königin;
strahle und freue dich,
Tochter des Lichtes;
denn deine ganze Schönheit
stammt von deinem Vater.

oder:

Gepriesen sei der Schmuck
mit dem du wardst geziert vom Vater.

Diese unvergleichliche, fesselnde, übersinnliche, himmlische Schönheit der Braut wird noch gesteigert durch den Schmuck (ܨܒܬܐ) den sie anlegt. Es ist geradezu köstlich zu beobachten, wie hier die Lieder mit liebevollster Versenkung in die Bildhälfte die verschiedensten Einzelheiten zu schildern wissen. Als vorzüglichster Schmuck der Braut ist da zunächst ihr Gewand (ܠܒܘܫܐ, ܐܣܛܠܐ, auch ܢܚܬܐ) zu nennen. Zusammenfassend singt davon ein ܩܠܐ aus dem ܡܘܬܒܐ des Epiphaniefestes ([1]):

ܡܫܝܚܐ ܢܘܗܪܐ ܫܪܝܪܐ
ܕܚܕܝ ܠܥܕܬܗ ܒܡܥܡܘܕܝܬܗ.
ܘܐܠܒܫܗ ܐܣܛܠܐ ܫܘܒܚܐ ܕܠܐ ܡܬܒܠܝܐ.
ܕܒܪܘܚ ܩܘܕܫܐ ܐܙܕܩܪܬ.

Christus, das wahre Licht,
der seine Kirche froh machte
in seiner Taufe
und sie kleidete
in des Glanzes Gewand,
das nimmer verschleisst,
da es vom hl. Geiste gewebt ist.

Drei Dinge sind es, die hier vom Gewande ausgesagt werden: Gewand des Glanzes, nicht verschleissend, vom hl. Geist gewebt. Die erste Bezeichnung ܐܣܛܠܐ ܫܘܒܚܐ findet

([1]) 1, 403.

sich sehr häufig und will in der Sachhälfte nichts anderes bezeichnen als das, was wir soeben unter dem Stichwort « Schönheit » kennen lernten: die übernatürliche, über jeden Begriff irdischer Schönheit erhabene Gnadenausstattung der Kirche. Wir haben hier ein treffliches Beispiel dafür, wie gern ein und dasselbe in der Sachhälfte durch verschiedene Züge in der Bildhälfte dargestellt wird.

Diese übernatürliche Gnadenausstattung ist ihrem Wesen nach ewig, unvergänglich, da sie eine Teilnahme an der göttlichen Natur ist. Darum erscheint das Gewand des Glanzes als « nimmer verschleissend » oder als « strahlendes, unvergängliches Licht ».

ܐܠܒܫܟܝ ܐܣܛܠܐ ܢܘܗܪܐ ܨܠܝܠܐ ܕܠܐ ܒܠܐ ܦܩܗ (1)

Dem entspricht auch, wenn das Gewand als « vom hl. Geiste gewirkt » bezeichnet wird oder wenn an einer anderen Stelle « der Sohn des Königs » als « Wirker » auftritt:

ܫܒܝܚ ܐܪܓܘܢܐ ܕܙܩܪ ܠܟܝ ܒܪ ܡܠܟܐ

Gepriesen der Purpur,
den dir der Sohn des Königs gewirkt hat.

Aber noch etwas anderes fällt uns an diesem Texte auf: das Gewand wird hier als purpurn bezeichnet. Einen ähnlichen Text finden wir im Trauungsritual (2):

Wer ist doch die, die ganz in Purpur geht gekleidet?

Damit soll das Vornehme, das Kostbare des Gewandes betont werden. Dasselbe ist der Fall, wenn uns das Gewand als mit feinem Gold verziert geschildert wird:

ܡܨܒܬ ܠܒܘܫܗ ܒܕܗܒܐ ܛܒܐ (3)

Geziert ist ihr Gewand mit feinem Gold.

(1) 3, 430.
(2) Denzinger 2, 449.
(3) 3, 416.

Diese Zier des Goldes macht die Schönheit der Braut zu einer Augenweide für Engel und Menschen:

ܐܫܬܡܠܝ ܒܕܗܒܐ ܫܘܦܪܟܝ
ܠܚܙܝ ܥܠܝ̈ܐ ܘܬܚܬܝ̈ܐ (1)

Im Golde ward vollendet deine Schönheit
zur Augenweide für die « Obern und die Untern ».

Warum die Lieder dieses Gold so stark betonen, verraten sie uns selbst, wenn sie des öfteren diesen Stellen beifügen:

ܐܝܟ ܕܐܬܢܒܝ ܢܒܝܐ ܒܪܘܚܐ (2)

Wie der Prophet im Geist geweissagt.

Mit dieser Weissagung ist Ps. 44, 14 gemeint, ein Vers, der sehr häufig als στίχος bei unseren Liedern Verwendung findet.

Nach dem, was wir oben über den Zusammenhang der Schönheit und des Schmuckes der Braut mit ihrer Reinigung und Heiligung gesagt haben, sind wir um so mehr überrascht, wenn wir an einer Stelle als Zeitpunkt der Bekleidung mit dem Gewande der Herrlichkeit nicht die Taufe Jesu im Jordan, noch seinen Opfertod am Kreuze genannt finden, sondern seine Wiederkunft zum Weltgericht:

ܡܐ ܕܐܬܐ ܒܫܘܒܚܐ ܪܒܐ
ܡܠܒܫ ܠܗ̇ ܐܣܛܠܐ ܠܡܫܒܚܘܬܐ (3)

Wenn er kommt in grosser Herrlichkeit,
kleidet er sie ins Gewand des Glanzes.

Das dürfte wiederum nur auf den Einfluss der Sachhälfte zurückzuführen sein, insofern eben am Jüngsten Tage das strahlende, nie verschleissende, vom hl. Geiste gewirkte Gewand der Braut vor aller Augen sichtbar wird.

(1) 3, 410.
(2) 3, 432.
(3) 3, 420.

Neben dem Gewande wird in den Liedern dem *Kranz* (ܟܠܝܠܐ, gelegentlich auch ܬܓܐ) als Zier und Schmuckstück der Braut eine besondere Beachtung geschenkt.

ܒܬܓܐ ܕܫܘܒܚܐ ܨܒܬܟܝ (1)

Mit einer herrlichen Krone hat er dich geziert.

singt ein Lied des ܥܢܝܢܐ des 4. Kirchweihsonntags. Mit dem Ausdruck ܬܓܐ ܕܫܘܒܚܐ ist sogleich jene Eigenschaft des Kranzes herausgestellt, auf die für unseren Bereich das meiste Gewicht gelegt wird. Wie es vorhin sowohl von der Schönheit der Braut wie von ihrem Gewande mit Nachdruck geheissen hat: ܫܘܦܪܐ, ܫܘܒܚܐ, ܠܒܘܫܐ ܫܘܦܪܐ so treffen wir auch hier mit vielleicht noch schärferem Accent Wendungen wie ܬܓܐ ܕܫܘܒܚܐ oder ܟܠܝܠܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ oder noch voller: ܟܠܝܠܐ ܢܗܝܪܐ ܘܫܒܝܚܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ. Wenn man auch annehmen darf, dass solche Wendungen wie die vom « glänzenden und gefeierten Kranz der Herrlichkeit » nicht ohne Einfluss der Vorstellung von einzelnen, wirklich hervorragenden glänzenden Brautkronen zustande gekommen sind, so ist doch ebenso gewiss, dass hier auch die Sachhälfte bei der Prägung stark beteiligt gewesen ist. Das beweist zur Genüge folgende Stelle aus dem ܡܘܬܒܐ des 4. Kirchweihsonntags (3):

ܟܠܝ̈ܠܐ ܓܕܠ ܠܗ̇ ܡܢ ܙܠܝ̈ܩܐ
ܫܒܝ̈ܚܐ ܘܢܗܝ̈ܪܐ ܕܐܒܘܗܝ ܟܣܝܐ

Kronen (4) flocht er ihr
aus den gefeierten leuchtenden Strahlen
seines verborgenen Vaters.

(1) 3, 434.
(2) 3, 430.
(3) 3, 432.
(4) Auffallend ist hier der Umstand, dass von mehreren Kronen die Rede ist. Wahrscheinlich ist an die Kinder der Kirche im einzelnen gedacht, wie uns ja auch am Epiphaniefest ein Text begegnet, nach dem der Bräutigam den einzelnen Täuflingen « Kränze » aufs Haupt setzt (1, 426):

ܐܘܕܘ ܕܠܐ ܫܠܘܐ ܒܢ̈ܝܐ ܕܪܘܚ ܩܘܕܫܐ
ܠܚܬܢܐ ܕܗܘ ܣܐܡ ܟܠܝ̈ܠܐ ܒܪ̈ܫܝܟܘܢ

Heil'gen Geistes Söhne,
preiset ohne Unterlass den Bräutigam,
der Kränze euch aufs Haupt setzt.

Nicht irdischer Glanz liegt über der Krone; nein, himmlischer, göttlicher. Wie Christus selbst Abglanz der Herrlichkeit des Vaters ist, so geht von diesem Lichtglanz auch über auf alles, was von Christus geformt und gestaltet wird. In diesem Sinne singt ein anderer ܩܠܐ:

ܒܗܘܪܐ ܘܒܫܘܒܚܐ ܟܠܠܗ̇
ܒܪ ܐܠܗܐ ܠܥܕܬܗ ܕܡܟܪ (1).

Mit Glanz und Herrlichkeit
hat der Gottessohn gekrönt
die Kirche, die er sich zur Braut erkoren.

Neben dem überirdischen Glanz, der der Brautkrone eignet, wird einigemale auch das kostbare Gestein (ܟܐ̈ܦܐ) hervorgehoben, mit dem sie verziert ist. Und zwar ist es Christus selbst, der diese Verzierung der Krone vornimmt, wie er ja auch selbst die Krone der Braut aufs Haupt setzt:

ܒܟܐ̈ܦܐ ܟܐ̈ܦܐ ܙܗܠ ܓܕܠܗ̇
ܠܟܠܝܠܐ ܫܘܒܚܐ ܕܣܡ ܥܠ ܪܫܟܝ (2)

Mit feinen, edlen Steinen
hat kunstvoll er durchflochten
den Kranz der Herrlichkeit,
den er aufs Haupt dir setzte.

Gewand und Krone sind die vorzüglichsten Schmuckgegenstände der Braut. Daneben erscheint gelegentlich auch ihr Wohlgeruch ܪܝܚܐ. Die ܥܘܢܝܬܐ ܕܩܘܕܫܐ am 4. Kirchweihsonntag weiss davon zu künden (3):

(1) 3, 432.

(2) 3, 431. An einer anderen Stelle (3, 438) erscheinen diese Edelsteine ohne den Kranz, als blosses Geschenk:

ܝܗܒ ܠܟܝ ܟܐ̈ܦܐ ܕܠܐ ܡܬܚܒܠܢ

er schenkte dir edles Gestein,
das nimmer verdirbt.

(3) 3, 430.

26 Dr. H. Engberding O. S. B.

ܘܐܝܟ ܦܣܪܡܐ ܕܒܣܡܐ ܐܒܣܡ
ܪܝܚܟܝ ܠܟܠܢ ܡܠܝܫ

Deinen Geruch hat er wohlduftend gemacht
vor jedermann
wie reinen Weihrauch.

Dieser Wohlgeruch lockt an; so kommen denn die Gläubigen beglückt zur Kirche, in dem Bewusstsein, dort überreich beschenkt zu werden:

ܘܗܐ ܡܓܦܦܝܢ ܠܝ ܩܕܝܫܘܗܝ (1)

Seht, es umarmen mich
seine Heiligen (2).

Im Voraufgehenden sahen wir, wie drei Begriffe eng miteinander verknüpft sind: ܡܟܝܪ, Reinigung und Heiligung, Schönheit und Schmuck der Braut. Durch die Aufhellung der gegenseitigen Beziehungen dieser drei Bereiche dürfte die Klarstellung des Begriffes ܡܟܝܪ im Bereich der « Brautmystik » der ostsyrischen Liturgie eine nicht unbedeutende Förderung erfahren haben. Abschliessend soll hier nur noch einer Eigentümlichkeit im Gebrauch des Ausdrucks ܡܟܝܪ Erwähnung geschehen. Wie wir bereits oben an verschiedenen Stellen beobachten konnten, wird ܡܟܝܪ nicht bloss vom Bräutigam gebraucht, sondern auch von anderen Personen, die als

(1) 3, 411. (Aus dem Munde der Kirche).

(2) Während somit die Schönheit und Schmuck der Braut in den Liedern einen gar breiten Raum einnehmen, ist von der Schönheit des Bräutigams nur ganz selten die Rede. Einmal (3, 431) wird ihr ein etwas grösserer Raum gegönnt:

ܪ̈ܚܡܐ ܢܫܦܟܘ ܥܠ ܣܦܘ̈ܬܗ
ܕܚܬܢܐ ܕܡܟܪܟܝ ܘܙܝܘܗ ܘܫܘܒܚܗ
ܙܟܐ ܠܛܘ̈ܪܢܐ ܣܢܐܝܟܝ.

Liebreiz ist ausgegossen
über die Lippen des Bräutigams,
der dich zur Braut genommen;
sein Glanz und seine Herrlichkeit
siegt über Tyrannen, die dir feind.

ܡܟܘܪܢܐ, als Brautwerber und Brautmittler auftreten. Interessant ist es nun, welche Anwendung dieser Begriff in unserem Bereich gefunden hat. Da treten als ܡܟܘܪܢܐ zunächst die Apostel auf (1):

ܒܬܘܠܬܐ ܡܟܝܪܐ ܠܫܠܝܚܐ

Jungfrau, Braut durch die Apostel.

Diese Anwendung des Begriffes ܡܟܘܪܢܐ auf die Apostel könnte zunächst überraschen; denn man mag als Zeitpunkt der Verlobung die Taufe Jesu im Jordan oder seinen Opfertod am Kreuze nehmen, in beiden Fällen ist nicht recht einzusehen, inwiefern die Apostel dabei irgendwelche Hilfe und Vermittlung geleistet haben sollten. Diese Auffassung von den Aposteln ist vielmehr auf einen neuen Einbruch der Sachhälfte in die Bildhälfte zurückzuführen. Hier ist nämlich nicht an die ideale Kirche als Personifikation gedacht, sondern an die reale, wie sie in ihren einzelnen Kindern dargestellt wird. Diese Kinder der Kirche aber müssen alle erst durch Predigt und Belehrung für Christus, ihren Bräutigam gewonnen werden. Und das ist die Aufgabe der Apostel, ihre Hilfeleistung, ihre Brautwerbung.

In einem etwas anderen Sinn wird Johannes der Täufer als ܡܟܘܪܢܐ bezeichnet (2). Er ist es ja, der die Taufe an Jesus im Jordan vollzogen und dadurch in einer ganz einzigartigen Weise an dem Zustandekommen des Brautverhältnisses zwischen Christus und der Kirche mitgewirkt hat.

In einem noch volleren Sinne erscheint Moses als ܡܟܘܪܢܐ (3): er ist ja als echter Mittler zwischen Gott und dem Volke Israel an dem Zustandekommen des alttestamentlichen Bundesverhältnisses in vorderster Linie beteiligt.

3. *Werbung durch* ܦܪܣ

Schon bei der Behandlung des Vorstellungskreises, der sich um den Ausdruck ܡܟܝܪ legt, mussten wir verschiedent-

(1) 3, 421 u. ö.

(2) 3, 387. 482 u. ö.; auch DENZINGER, 2, 440.

(3) 3, 432.

lich starke Einbrüche der Sachhälfte in die Bildhälfte feststellen. Dasselbe ist noch mehr der Fall, wenn wir jetzt die Erwerbung der Braut durch Erlösung, Befreiung (ܦܪܩ, ܚܪܪ) ins Auge fassen. Gemäss diesem Vorstellungskreis schmachtet die Braut in harter Gefangenschaft, in bitterer Fessel. Da kommt Christus, zahlt einen Lösepreis, den höchsten, der nur erdacht werden kann, und so wird die Braut frei und gehört nun ganz ihm, dem ܦܪܘܩܐ!

ܚܕܝܐ ܘܪܩܕܐ ܘܡܫܒܚܐ
ܥܕܬܐ ܟܠܬܐ ܡܨܒܬܬܐ.
ܘܡܙܡܪܐ ܫܘܒܚܐ ܒܦܘܡ ܒܢ̈ܝܗ
ܠܝܫܘܥ ܡܠܟܐ ܙܟܝܐ
ܕܐܬܐ ܘܦܪܩܗ ܒܨܠܝܒܗ (1).

Es freut sich und tanzt und jubelt
die Kirche, die geschmückte Braut;
singt Lob durch ihrer Kinder Mund
Jesu, dem König, dem Sieger,
der kam und sie erlöste durch sein Kreuz.

Noch deutlicher wird dieser Loskaufpreis geschildert, wenn es 3, 411 heisst:

ܦܪܩܟܝ ܒܕܡܗ

er hat dich durch sein Blut erlöst.

Das Joch, unter dem die Braut gefangen schmachtet, wird im einzelnen beschrieben als « Irrtum » (ܛܘܥܝܝܢ). Darunter ist ganz unmissverständlich der « Irrtum des heidnischen Götzendienstes », die « Tyrannis der Dämonen », der « Frondienst an den Bildern » zu verstehen, wie folgende Stellen zeigen:

ܝܗܒ ܠܗ ܚܐܪܘܬܐ ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ
ܕܡܫܥܒܕܐ ܗܘܬ ܠܛܥܝܘܬܐ (2).

(1) 3, 391 u. ö.
(2) 3, 420.

Die dem Irrtum war dienstbar,
der verschafft er Freiheit
von dem Frondienst an den Bildern.

ܚܪܪܟܝ ܒܓܓܘܠܬܐ
ܡܢ ܥܒܕܘܬܐ ܕܦܬܟܪ̈ܐ (1).

Auf Golgotha hat er dich frei gemacht
vom Frondienst an den Bildern.

ܐܬܐ ܘܦܪܩܟܝ
ܡܢ ܫܥܒܘܕܐ ܕܡܪ̈ܝܪܐ ܫܐ̈ܕܐ (2).

Er kam dich zu befreien
von der Knechtschaft der grausam herrschenden Dämonen

Diese völlige Gleichstellung des Irrtums mit dem Götzendienst des Heidentums spielt auf die missionarischen Verhältnisse an, wie sie die Glaubensboten in Mesopotamien und der Persis antrafen. Für sie handelte es sich damals ausschliesslich um eine erstmalige Gewinnung der Seelen für Christus, nicht um Rückführung von irgend welchen Häresien.

4. ܪܗܒܘܢܐ und ܦܪܢܝܬܐ.

Christus hat sich unter ganz aussergewöhnlichen Umständen seine Braut erwählt: eine Hässliche, Abstossende macht er aus lauter Liebe und Huld zu einem Wunder der Schönheit, die das Staunen aller wach ruft. Damit noch nicht zufrieden, überhäuft er sie mit den kostbarsten Geschenken. Als besonderen Ausdruck für diese Brautgeschenke benutzt die ostsyrische Liturgie gern das Wort ܪܗܒܘܢܐ, das aber hier seinen alten handelsrechtlichen Sinn völlig eingebüsst, darüber hinaus auch noch vieles von dem paulinischen « Angeld » verloren hat und so fast gleichbedeutend geworden ist mit dem einfachen Brautgeschenk.

(1) 3, 430.
(2) 3, 411.

Zwei Kreise von Gütern sind es, die mit Vorliebe als Brautgeschenke im eben genannten Sinn angeführt werden:

A. Die Geheimnisse des Leibes und Blutes des Herrn, und zwar sowohl als Opferhingabe für uns wie auch als Nahrung für uns:

ܗܘܝܘ ܚܬܢܐ ܕܫܪܪܐ...
ܦܓܪܗ ܝܗܒ ܠܟܝ ܦܘܪܥܢܐ (1).

Er ist der wahre Bräutigam,
der als Geschenk dir seinen Leib vermacht.

Derselbe ܡܕܪܫܐ, aus dem dieser Text genommen ist, betont auch mit Nachdruck das Aussergewöhnliche eines solchen Geschenkes:

ܠܐ ܡܢ ܡܬܘܡ ܝܗܒ ܓܒܪܐ
ܠܟܠܬܗ ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ.

Noch nie seit alters hat ein Mann
der Braut geschenkt
den eig'nen Leib und's eig'ne Blut.

B. Das Neue Leben aus der Taufe:

ܝܗܒܠܗ ܦܘܪܥܢܐ ܕܚܝܐ ܚܕܬܐ
ܡܢ ܡܝܐ ܕܡܥܡܘܕܝܬܐ (2).

Er gab ihr zum Geschenk das neue Leben,
das aus der Taufe Wasser stammt.

Darum wird dieses Geschenk auch ein « lebendiges, unvergängliches » genannt (3).

Gelegentlich wird in diesem Bereiche als Synonymum zu ܦܘܪܥܢܐ das aus dem Griechischen entlehnte ܦܪܢܝܬܐ verwandt, wie die beiden folgenden Texte deutlich zeigen:

(1) 3, 397. Vgl. 3, 396. 419. 431. Denzinger, 2, 441.
(2) 3, 394.
(3) Berliner Hs. 102 A. Vgl. ܦܘܪܥܢܐ ܚܝܐ 3, 436.

ܢܟܣ ܦܪܢܝܬܐ ܝܗܒ ܠܟܝ
ܦܓܪܗ ܘܕܡܗ ܝܩܝܪܐ (1).

Er schenkte dir als Mitgift
seinen Leib wie auch sein Blut, das kostbare.

ܝܗܒ ܠܟܝ ܦܪܢܝܬܐ ܕܡܐ
ܕܡܢ ܣܛܪܗ ܐܫܕ ܠܟܝ (2).

Er schenkte dir als Mitgift
das Blut aus seiner Seite,
das er für dich vergoss.

Noch sprechender ist eine Stelle aus der ܥܘܢܝܬܐ ܕܪܡܫ des 4. Kirchweihsonntags, die einerseits beide Ausdrücke für ein und dieselbe Sache bietet, andererseits einfach statt « Leib und Blut Christi » ܦܪܢܝܬܐ gebraucht, ein Beweis, wie eindeutig ܦܪܢܝܬܐ in diesem Sinne empfunden wurde:

ܒܕܘܟܪܢ ܦܪܢܝܬܐ ܕܝܗܒ ܠܗ ܒܪ ܡܠܟܐ ܒܚܘܣܝܗ
ܟܗܢܐ ܕܐܦ ܥܡ ܡܠܐܟܐ ܡܥܕܥܕܝܢ ܠܪܗܒܘܢ ܚܝܐ (3).

Beim Gedächtnis der Mitgift,
die ihr der Sohn des Königs in seiner Huld vergabte,
feiern Priester wie Engel
das Unterpfand des Lebens.

Demgegenüber scheint einige Male bei ܦܪܢܝܬܐ der Begriff der Urkunde deutlich durch:

ܒܝܘܚܢܢ ܟܬܒ ܦܪܢܝܬܗ
ܒܝܘܪܕܢ ܢܗܪܐ (4).

Durch Johannes liess er ihre Mitgift schreiben
im Jordanstrom.

(1) 3, 403.
(2) 3, 430.
(3) 3, 436.
(4) 3, 452.

Die mittlerische Tätigkeit des Johannes als ܡܨܥܝܐ bei der Taufe Jesu im Jordan lernten wir schon oben kennen. Hier ist sie bildlich auf die Ausstellung einer Urkunde übertragen. Damit ist sofort auch der Inhalt der Urkunde gegeben: Alle Güter, die durch die Taufe Jesu der Braut zuteil werden. Und dass die Wirkung dieser Taufe letzten Endes der Gesamtfrucht der ganzen Erlösung gleichzusetzen ist, wird durch den folgenden Text erhärtet:

ܒܕܡܗ ܟܬܒ ܦܪܢܝܬܟܝ (1).

Mit seinem Blute schrieb er deine Mitgift.

5. *Die gegenseitige Liebe von Braut und Bräutigam.*

Wenn wir nunmehr einen Augenblick die Brautwerbung im ganzen überschauen, so wird uns sofort das eine klar: sie ist ganz und gar eine Tat lauterster, und dazu noch zuvorkommender Liebe. Christus nimmt sich eine Braut, die so, wie sie ist, gar nicht einmal Braut sein kann, die er erst in einen seiner würdigen Zustand versetzen muss. Daher werden die Lieder auch nicht müde, immer wieder diese zuvorkommende Liebe des Bräutigams zu betonen: ܒܚܘܒܗ, ܒܪܚܡܘܗܝ, ܒܛܝܒܘܬܗ wechseln sich im Chore ab. Und was das Schönste an dieser Liebe ist: sie nimmt nicht ab, sie bleibt sich treu, ja, sie besiegelt sich selbst im Opfertod am Kreuze:

ܡܘܬܐ ܕܥܠܟܝ ܐܩܝܡ ܫܩܠ ܒܚܘܒܗ (2).

Er hat den Tod, der auf dir lag, getragen aus Liebe.

Darum heisst Christus auch « der echte und zuverlässige Bräutigam » (ܚܬܢܐ ܕܫܪܪܐ ܘܗܝܡܢܘܬܐ) (3). Und reizend singt die ܗܘܦܟܬܐ des 1. Kirchweihsonntags:

ܠܟܝ ܒܚܝܠܐ ܕܒܗ ܚܝ ܦܪܩܐ ܕܫܡܫ ܚܘܒܗ
ܡܢ ܣܝܦܐ ܕܟܠ ܫܪܝܪ ܚܘܫܒܝܗܘܢ (4).

(1) 3, 410.
(2) 3, 422.
(3) 3, 393; vgl. 397.
(4) 3, 398.

Besser der Verkehr
mit einem einzigen Verehrer,
dessen Liebe treu,
als mit gar vielen,
deren Denken treulos ist.

Als Sinnbild dieser seiner treuen, aufrichtigen Liebe schenkt Christus seiner Braut den Ring. Allerdings ist im Tagzeitengebet der ganzen vier Kirchweihwochen an keiner Stelle vom Ring die Rede; dagegen wird im Ritus der Trauung des öfteren dieser Ring der Braut Christi erwähnt. « Durch den Ring beweist er ihr seine Treue ». « Das ist der Ring, durch den die heilige Kirche ihrem himmlischen Bräutigam angetraut wurde und Christi Leib und Blut zum Nachlass der Sünden empfing » (1).

Angesichts dieser zuvorkommenden, ihre Treue und Echtheit mit dem Tode besiegelnden Liebe des Bräutigams bleibt der Braut gewissermassen nicht einmal mehr die Möglichkeit einer freien Entscheidung. Sie wird von der Liebe des Bräutigams so überwältigt, dass sie ihm anhangen muss, nur ihm anhangen kann. In vollkommener, alles umfassender Liebe (ܫܡܠܝܘܬܐ) (2) schenkt sie ihm ihr Herz; um keinen anderen will und kann sie wissen; unwandelbare Treue ist das Siegel ihrer Liebe. Diesen Geist der Treue suchen die Lieder ihr immer wieder vor die Seele zu stellen. So heisst es im ܡܕܪܫܐ des 1. Kirchweihsonntags:

ܐܘ ܕܐܬܡܟܪܬ ܠܡܫܝܚܐ
ܡܟܝܪܐ ܐܚܪܢܐ ܠܐ ܬܒܥܝܢ...
ܠܐ ܬܫܚܠܦܝܢܝܗܝ ܒܐܚܪܢܐ...
ܛܘܒܘܗܝ ܠܐܝܢܐ ܕܠܐ ܫܒܩܗ (3).

O du Braut Christi,
such dir keinen andern Bräutigam...
Tausche ihn nicht mit einem andern...
Selig, wer ihn nie verlässt.

(1) DENZINGER, 2, 428.
(2) 3, 408, u. ö.
(3) 3, 397. Vgl. DENZINGER, 2, 450.

II. Heimführung ins Brautgemach.

1. *Die einzelnen Ausdrücke und Wendungen.*

Brautwerbung und Verlobung finden ihren Abschluss in der feierlichen Heimführung der Braut, in der sie ins Haus des Bräutigams, ins Brautgemach geleitet wird. Der gewöhnlich in unseren Texten gebrauchte Ausdruck für Brautgemach ist ܚܠܘܠܐ; daneben ܓܢܘܢܐ und das aus dem Griechischen entlehnte ܦܣܛܘܢܐ. Zum Einzug der Braut wird das Brautgemach eigens hergerichtet und bereitet. Interessant ist eine Zusammenstellung der verschiedenen Wendungen dafür. Neben dem einfachen ܥܒܕ (1) findet sich oft das dichterische ܓܕܠ : flechten (vom Kranze oder der Laubhütte gesagt):

ܓܕܠ ܓܢܘܢܐ ܡܪܢ ܠܥܕܬܗ ܪܘܚܢܐ (2).

Ein Brautgemach hat unser Herr erstellt
der Kirche sein, ein geistiges.

Demgegenüber hat das Bild vom festen Mauerbau den Ausdruck geformt:

ܒܩܘܕܫ ܩܘܕܫܐ ܕܠܐ ܡܬܡܠܠܝܢ
ܒܢܐ ܒܪ ܡܠܟܐ ܓܢܘܢܐ ܫܒܝܚܐ ܠܡܟܝܪܬܗ (3).

Im Allerheiligsten, das nicht beschreibbar ist,
hat seiner Braut der Königssohn erbaut
ein hochgefeiert Brautgemach.

2. *Das Brautgemach « da aroben ».*

In der näheren Beschreibung, die die Lieder vom Brautgemach geben, fällt vor allem eine Eigenschaft auf, die den *Ort* des Brautgemaches näher bestimmt. Wie wir schon zu Anfang

(1) 3, 342.

(2) 1, 408. Vgl. auch den Namen des Ritus des ܓܕܠ ܓܢܘܢܐ (DENZINGER, 2, 446-450).

(3) 3, 425.

den Bräutigam als einen ܚܬܢܐ ܕܪܘܡܐ kennen lernten, so erscheint uns hier in vielen Liedern das Brautgemach als ܓܢܘܢܐ ܕܪܘܡܐ (1). Was damit gemeint ist, wird aus folgender Stelle noch deutlicher:

ܥܡܝ̈ܕܐ ܙܡܪܘ ܫܘܒܚܐ
ܘܪܘܙܘ ܘܚܕܘ ܒܚܬܢܐ .
ܕܥܡܗ ܬܬܒܣܡܘܢ
ܒܐܘܪܫܠܡ ܕܠܥܠ (2).

Ihr Täuflinge, lobsinget,
jubelt und freuet euch des Bräutigams,
mit dem ihr Wonnen sollt verkosten
im Jerusalem da droben.

Es ist also der Himmel der Ort, wohin Christus seine Braut heimführt, der Ort, wo das Brautgemach erstellt ist. Dem entspricht eine ganze Reihe anderer Ausdrücke, wie: das Brautgemach ist « geistig » (ܪܘܚܢܐ) (3), d. i. unkörperlich, « nicht mit Händen gebaut » (4), « unvergänglich » (ܕܠܐ ܥܒܪ) (5) « Gemach des Lichtes » (ܓܢܘܢܐ ܢܘܗܪܐ), (6), endlich « das Allerheiligste, das nicht beschreibbar ist » (7).

Diesen Stellen, die ganz deutlich den Himmel als den Ort des Brautgemaches bezeichnen, steht eine Reihe anderer Stellen gegenüber, die ebenso klar das Gotteshaus, die Kirche hier auf Erden als Brautgemach ansprechen; z. B.:

ܕܪܘܝ ܘܚܕܝ ܒܗ ܒܫܠܡܘܬܗ.
ܒܝܬܐ ܗܕܐ ܡܩܕܫܬܐ
ܕܗܕܪܐ ܕܚܬܢܐ ܗܘܐ ܡܬܩܪܐ

(1) 3, 411. 438. Denzinger, 2, 449.
(2) 1, 426.
(3) 1, 408.
(4) Denzinger, 2, 449.
(5) 3, 411.
(6) 3, 397.
(7) 3, 425. 429.

ܒܩܘܕܫܝܗܘܢ ܠܡܪܐ ܕܟܠ
ܕܫܕܪ ܚܝܠܗ ܡܢ ܪܘܡܐ
ܘܢܚܬ ܘܫܪܐ ܒܟܝ ܒܗܝܟܠܟܝ (¹).

Jubele und freue dich in deinem Brautgemach
Kirche, reichgezierte Braut;
siehe, deiner Kinder Reihen feiern
heilig preisend nun den Herrn des Alls,
der da sandte seine Macht von oben
und herabstieg und in deinem Tempel wohnt.

Das irdische Gotteshaus ist eben wegen dieses besonderen Einwohnens der göttlichen Majestät und des als Abbild der himmlischen Liturgie gefeierten Gottesdienstes auch ein Abbild des himmlischen Brautgemaches; und oft genug gehen beide Vorstellungen so ineinander über, dass man nicht recht zu sagen weiss: ist nun der Himmel oder das irdische Gotteshaus gemeint?

Von hier aus fällt auch Licht auf eine Stelle, nach der weder der Himmel noch das christliche Gotteshaus hier auf Erden das Brautgemach ist, sondern das Zelt, das Moses auf dem Berge Sinai erstellt hat:

ܘܢܨܒ ܓܢܘܢܗ̇ ܥܠ ܛܘܪ ܣܝܢܝ
ܒܝܕ ܒܪ ܥܡܪܡ ܒܚܕܘܐ ܪܒܐ (²).

Und er schlug auf ihr Brautgemach
auf Sinai, dem Berge,
durch Amrams Sohn, in grosser Festlichkeit.

Das « Zelt der Offenbarung » auf Sinai ist eben in der Ordnung des alten Bundes das, was das christliche Gotteshaus im Neuen ist: Wohnstätte der göttlichen Majestät, die aus lauter Huld zum Volke Israel in das Bundesverhältnis tritt, das hinwiederum gern von den Propheten als Brautverhältnis aufgefasst wird.

(¹) 3, 392.
(²) 3, 432.

3. *Die Heimführung.*

In dieses Brautgemach führt nun der Bräutigam seine Braut hinein (ܐܥܠܗ̇) (1). Eine besondere Einladung, gewoben aus Psalmenversen, legt der Trauungsritus dem Bräutigam in den Mund: « Du schöne Braut, neige dein Ohr und hör meine Worte, vergiss deinen Vater und deine Mutter und folge mir; denn ich bin dein Bräutigam » (2). Worauf die Braut ebenso schwungvoll antwortet: « Zu deiner Liebe flücht ich mich; ich gebe die Bilder der Heiden auf und verschmähe ihren Kult und flüchte zu deinem Kreuz » (3). Der feierliche Brautzug selbst wird in den frei geschaffenen dichterischen Stücken nicht weiter behandelt; wohl aber in den aus Psalmversen gebauten ܥܘܢ̈ܝܐ. Da heisst es:

ܒܩܘܪܒܢܐ ܐܙܠܐ ܠܡܠܟܐ
ܘܢܩܦܢ ܒܬܘܠܬܐ ܚܒܪ̈ܬܗ ܒܬܪܗ
ܘܐܙܠܢ ܒܚܕܘܬܐ ܘܒܒܣܝܡܘܬܐ
ܘܥܠܢ ܠܗܝܟܠܗ ܕܡܠܟܐ (4).

Mit Gaben zieht dem König sie entgegen,
jungfräuliche Gespielinnen sind ihr Gefolge;
sie ziehen in Freude und Wonne;
sie treten ein ins Heiligtum des Königs.

Da das Brautgemach in der Höhe ist, wird diese Heimführung von selbst zu einer « Erhebung », einer « Assumptio », bei der der Bräutigam seiner Braut einen Platz anweist, der den der Engel überragt; ja, einen Platz zur Rechten des Vaters:

ܠܥܠܠ ܡܢ ܥܝܪ̈ܐ ܩܕܝܫܝܢ ܒܢܘܗܪܐ ܕܐܙܠܐ
ܝܬܒܐ ܕܡܝܡܝܢ ܐܒܘܗ̇ ܥܡܗ̇ (5).

(1) 3, 419. 420. 430 u. ö.
(2) Denzinger 2, 450.
(3) ebda.
(4) 3, 427.
(5) 3, 413.

Die Kirche spricht:
Über die Engel, ins Reich des Lichtes
– o welch Geheimnis – hat mich gestellt
der Bräutigam, der zur Braut mich genommen.

ܘܐܣܩܟܝ ܘܐܘܬܒܟܝ
ܡܢ ܝܡܝܢ ܐܒܐ ܫܠܘܚܗ (1).

Er hat dich aufgenommen und dich gesetzt
zur Rechten seines Vaters, der ihn gesandt.

Unter dem Einfluss der Sachhälfte wird diese « Aufnahme » der Braut manchmal etwas eingeschränkt. Denn die Kirche ist ja noch nicht mit all ihren Gliedern im Himmel. Ihre noch im Diesseits wandelnden Kinder müssen sich den Himmel noch erst verdienen; aber sie haben ihn doch in sicherer Anwartschaft; denn Christus hat es ihnen versprochen:

ܘܐܫܬܘܕܝ ܠܗ ܡܘܠܟܢܐ
ܕܠܟܝ ܘܠܒܢܝܟܝ ܠܗ ܡܣܩ ܐܢܐ (2).

Er gab ihr das Versprechen:
Ich werde dich und deine Kinder aufnehmen.

4. *Wonne der Braut.*

Mit dieser Heimführung ins Brautgemach ist für die Braut die Zeit der Wonne (ܒܘܣܡܐ) angebrochen.

ܛܘܒܝܟܝ...
ܕܒܓܢܘܢܗ ܗܘ ܡܬܒܣܡܬܝ (3).

Selig du,
die du die Wonne in seinem Brautgemach geniessest.

(1) 3, 411. Interessant ist 3, 425 die Wendung ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܥܡ ܐܒܘܟܝ zur Rechten bei deinem Vater.
(2) 1, 407. Vgl. 3, 411.
(3) 3, 438.

Diese Wonne ist so gross und herrlich, dass selbst die Engel danach verlangen:

ܛܘܒܝܟܝ ܕܥܝܪ̈ܐ ܪ̈ܓܝܓܝܢ ܠܗ ܠܓܢܘܢܟܝ (1).

Selig du, nach deren Brautgemach
selbst Engel ein Verlangen tragen.

Was wunder, wenn da die Braut voller Jubel ist, vor Freunde tanzt und in die Hände klatscht!

ܕܘܨܝ ܘܚܕܝ ܒܗ ܒܓܢܘܢܟܝ
ܥܕܬܐ ܟܠܬܐ ܡܨܒܬܐ (2).

Tanze und freue dich in deinem Brautgemach,
Kirche, reichgezierte Braut.

ܚܕܝ ܒܗ ܥܕܬܐ ܒܓܢܘܢܟܝ
ܘܩܘܫܝ ܟܦܐ ܒܝܘܡ ܡܫܬܘܬܟܝ
ܘܙܡܪܝ ܫܘܒܚܐ ܒܟܢܪܟܝ
ܕܟܠܝܠܐ ܕܗܕܪܐ ܨܒܬܟܝ (3).

Freu dich, Kirche, ob des Brautgemaches dein
und klatsche in die Hände
am Tage deines Hochzeitsmahles.
Lobsinge auf der Zither dein;
denn er hat mit der Kron' des Glanzes dich geziert.

Diese Wonne nimmt nie ab, diese Freude hört nie auf Darum erklingt das Lob der Braut, ihr Danklied unaufhörlich, ohne Unterlass:

(1) 3, 410.
(2) 3, 392. 394. 420. Vgl. 422.
(3) 3, 434.

ܒܟܠ ܨܦܪ̈ܝܢ ܘܒܟܠ ܝܘܡܝܢ ܒܟ ܚܕܝܐ
ܥܕܬܐ ܟܠܬܐ ܡܨܒܬܬܐ ܕܫܡܠܝܬ ܫܘܦܪܗ̇ (1).

An allen Morgen und an allen Tagen freut sich deiner
die Kirche, die geschmückte Braut,
deren Schönheit du vollendet.

ܥܕܬܐ ܡܟܝܪܬܗ ܕܡܫܝܚܐ...
ܨܒܬܝ ܢܦܫܟܝ ܒܪܘܡܬܐ
ܘܦܪܘܥܝ ܫܘܒܠܗܒܘܬܐ
ܬܫܒܘܚܬܐ ܕܠܐ ܦܣܩܐ (2).

Kirche, Christi Braut,
schmücke dich in Herrlichkeit
und vergilt mit Danksagung,
mit Lobgesang, der nie abbricht.

In diesem Lobgesang ohn' Unterlass vollzieht sich die innigste Vereinigung des Bräutigams mit seiner Braut, wie sie der ܡܕܪܫܐ des 2. Kirchweihsonntags mit einer fast an mittelalterliche deutsche Mystik erinnernden Weise so fein darzustellen weiss:

ܝܫܘܥ ܗܘ ܠܝ ܘܐܢܐ ܠܗ
ܪܚܡ ܠܝ ܘܠܒܫܢܝ ܘܠܒܫܬܗ
ܒܢܘܫܩܬܐ ܕܦܘܡܗ ܢܫܩܢܝ (3).

Jesus ist mein, und ich bin sein;
er hat mich gern, hat mich bekleidet,
und ich habe ihn angezogen.
Mit seines Mundes Küssen herzt er mich.

(1) 3, 412.
(2) 3, 391.
(3) 3, 411.

III. Das Hochzeitsmahl.

Bei der Heimführung der Braut war es üblich, ein besonderes Festmahl, das Hochzeitsmahl (ܡܫܬܘܬܐ, ܡܫܡܫܐ) zu veranstalten. Auch dieser Brauch hat in der Brautmystik der ostsyrischen Liturgie eine reiche und fesselnde Ausdeutung erfahren. Da wir über den Gastgeber kein Wort zu verlieren brauchen, können wir gleich dazu übergehen, uns die geladenen Gäste (ܡܙܡ̈ܢܐ, ܩܪ̈ܝܐ, ܙܡܝ̈ܢܐ) anzusehen. Die erste, die der Gastgeber in höchst eigener Person zu Tische geleitet, ist selbstverständlich seine Braut:

ܙܡܢܟܝ ܠܓܢܘܢ ܡܠܟܘܬܗ
ܠܗܿܘ ܡܫܬܘܬܐ ܕܠܐ ܡܫܬܪܐ (1).

Er hat dich eingeladen
in das Gemach der Königsherrschaft sein,
zu jenem Festmahl, das kein Ende nimmt.

Neben ihr erscheinen als Hochzeitsgäste: die Priester (2), die Propheten (3), die Apostel (4), die Märtyrer (5), die Hirten und Lehrer (6), alle Getauften (7), ja alle Völker (8), ja selbst die Engel (9) nicht ausgenommen. Man sieht sofort, wie bei dieser « Auswahl » der Geladenen unter dem Hochzeitsmahl die ewige Seligkeit verstanden wird; und jeder, der zu dieser Seligkeit berufen ist, bzw. sie schon geniesst, ist ein « Geladener ». Dementsprechend ist das « *hochzeitliche Gewand* », mit dem sie erscheinen müssen, die Gnade des Taufkleides, das der hl. Geist gewebt hat:

(1) 3. 429. Vgl. 3, 411.
(2) 3, 432 u. ö.
(3) ebda.
(4) ebda.
(5) ebda.
(6) ebda.
(7) 3, 434, 1, 402.
(8) 3, 432. DENZINGER 2, 441.
(9) DENZINGER 2, 441. Vgl. 3, 406.

ܐܘ ܕܐܬܩܪܝܬܘܢ ܠܓܢܘܢܗ ܚܬܢܐ ܕܪܘܡܐ
ܕܬܗܘܘܢ ܗܡܫܬܝܢܐ ܒܗܘ ܡܫܬܘܬܐ ܡܫܒܚܬܐ
ܐܙܕܗܠܘ ܒܠܒܘܫܐ ܕܙܩܪܗ ܪܘܚ ܩܘܕܫܐ [1].

Die ihr geladen seid zum Brautgemach
des Bräutigams der Höhe
und Gäste sollet sein
bei jenem Hochzeitsmahle, hochgefeiert,
schmückt euch mit dem Gewande,
das der heil'ge Geist gewebt.

Neben dem hochzeitlichen Gewand verlangt die Sitte vom geladenen Gast auch ein Hochzeitsgeschenk. Interessant ist, wie eine Stelle aus dem ܡܘܬܒܐ des 4. Kirchweihsonntags bei den einzelnen Gästen diese Geschenke namhaft zu machen weiss:

ܐܬܘ ܟܗܢܐ ܐܝܬܝܘ ܕܪ̈ܓܝܗܘܢ
ܢܒܝܐ ܐܩܪܒܘ ܓܠܝܢܝܗܘܢ
ܫܠܝܚܐ ܐܩܪܒܘ ܟܪܘܙܘܬܗܘܢ
ܣܗܕ̈ܐ ܐܩܪܒܘ ܠܗ ܕܡ ܨܘ̈ܪܝܗܘܢ
ܘܪ̈ܡܐ ܐܝܬܝܘ ܩܘܕܫܝܗܘܢ
ܘܥܡ̈ܡܐ ܟܠܗܘܢ ܣܓܕ̈ܬܗܘܢ [2].

Es kamen die Priester und brachten ihre Grade [3];
Die Propheten weihten ihre Offenbarungen;
Die Apostel weihten ihre Predigt;
Die Märtyrer ihr weihten ihrer Nacken Blut;
Und der Höhe Scharen ihre Heiligrufe;
Und die Völker alle ihre Anbetung.

(1) Berliner Hs. 96 A.
(2) 3, 432.
(3) Die verschiedenen Abstufungen der Hierarchie.

Auch über die Speisen und Getränke, die bei diesem Mahle gereicht werden, bleiben wir nicht im Unklaren. 3, 432 werden unter dem Einfluss der wunderbaren Nahrung des Gottesvolkes auf dem Zuge durch die Wüste Manna, Fleisch und Wachtel (ܡܢܢܐ, ܒܣܪܐ, ܣܠܘܝ) als Speisen genannt, und im Trauungsritus als Getränk das Blut des göttlichen Bräutigams, das durch die Verwandlung des mit Wasser gemischten Weines entsteht (1). So ist für alles trefflich gesorgt. Selbst die Bedienung fehlt nicht. Denn 3, 432 heisst es:

ܚܝ̈ܠܝ ܪ̈ܘܡܐ ܥܡ ܐܪ̈ܥܢܝܐ ܩܪܐ ܠܓܢܘܢܗ̇
ܕܢܗܘܘܢ ܡܫܡܫܝܢ ܒܡܫܬܘܬܗ̇.

Der Höhe Scharen samt den Erdbewohnern
berief er in ihr Brautgemach;
sie sollten Diener sein
bei ihrem Hochzeitsmahle.

Darum ist die ganze Tafel in heller Festesfreude und froh erklingen die heiligen Lieder Davids:

ܕܘܝܕ ܡܠܟܐ ܫܡܫܬܗ̇ ܫܡܫ
ܒܙܡܪ ܩܠܐ ܘܒܥܢܝ̈ܬܐ
ܕܟܠܗ ܫܘܒܚܗ̇ ܠܗ ܕܒܪܬ ܡܠܟܐ ܡܢ ܠܓܘ ܐܝܬܘܗܝ
ܘܡܨܒܬܬܐ ܗܘܬ ܒܕܗܒܐ ܛܒܐ (2).

Der König David dient' bei ihrem Mahle
mit dem Gesang der Lieder und der Festesstrophen:
Der Königstochter ganze Schönheit ist nur innerlich;
sie ist geschmückt mit feinem Gold.

Entsprechend der Auffassung vom « Brautgemach da droben » wird auch das Hochzeitsmahl in der Regel in den Himmel, in das Jenseits, ja sogar in die Endzeit (3) verlegt. Die Braut

(1) DENZINGER 2, 441.
(2) 3, 432.
(3) DENZINGER, 2, 441.

lagert beim Mahle auf den « Polstern da droben » (ܥܠ ܡܣܡܟܐ ܕܠܥܠ) ([1]); und das Mahl dauert ewig ([2]). Indessen finden sich auch Stellen, in denen z. B. die Teilnahme an der Feier einer Kirchweihe als Teilnahme am Hochzeitsmahle hingestellt wird ([3]). Und einmal wird sogar die Einladung zum Hochzeitsmahl als Einladung zur Verkündigung des Evangeliums gedeutet ([4])!

So ist vor unseren Augen das Bild von der Kirche als Braut in der ostsyrischen Liturgie nach seinen wesentlichen Zügen erstanden. Wenn auch nicht alle Gedanken tiefste theologische Weisheit offenbaren, so dürfte diese Untersuchung doch gezeigt haben, dass es nicht zwecklos ist, die einzelnen christlichen Liturgien auch nach dem in ihnen niedergelegten Gedankengut sorgfältig zu durchforschen.

ANHANG.

Die Literatur der letzten 100 Jahre zur ostsyrischen Liturgie.

(mit Ausschluss der malabarischen) ([5]).

1. Umfassendes:

Eugène Tisserant, *La Liturgie des Églises nestorienne et chaldéenne* in: *Dictionnaire de Théologie Catholique* 11, 314-323.
Adolf Rücker, *Das « Obere Kloster » bei Mossul und seine Bedeutung für die Geschichte der ostsyrischen Liturgie* in: *Oriens Christianus* [3] 7 (1932) 180-187.

([1]) 3, 399.
([2]) Denzinger 2, 441.
([3]) 3, 394.
([4]) Denzinger 2, 441.
([5]) Ausserdem sind nicht aufgeführt die einschlägigen Abschnitte grösserer Arbeiten wie R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux*. Paris[2] 1926. J. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus*. Rom. 1930. I. E. Rahmani, *Les Liturgies Orientales et Occidentales*. Beyrouth 1929. A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*. Kempten 1906. Derselbe, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie*. Freiburg 1923 u. s. w.

2. Messe:

A. Ausgaben:

Der anglikanischen Mission: Urmia 1890; der Dominikaner: Mossul 1901; der Lazaristen: Urmia 1876 u. 1906; des Priesters Joseph von Kelaita: 1928. R. H. CONNOLLY, *Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora* in: *Oriens Christianus*[2] 12/14 (1922/24) 99-128.

B. Blosse Übersetzungen:

G. P. BADGER; *The syriac liturgies of the Apostles...* London 1875. 1893. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western* 1 (Oxford 1896) 245-305. Vgl. LXXVII-LXXXI. MAX ZU SACHSEN, *Missa Chaldaica... latine.* Regensburg 1907. RAFAEL RABBAN, *La messa Caldea degli Apostoli.* C. d. Vaticano 1935.

C. Untersuchungen:

ERMONIE, *Addée et Maris (Liturgie d')* in: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* 1, 519-523.

E. C. RATCLIFF, *The original form of the anaphora of Addai and Mari: a suggestion* in: *Journal of Theological Studies* 30, 23-32.

H. ENGBERDING, *Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes* in: *Oriens Christianus*[3] 7 (1932) 32-48.

F. E. BRIGHTMAN, *The Anaphora of Theodore* in: *Journal of Theological Studies* 31, 160-164.

A. BAUMSTARK, *Die Chrysostomos-Liturgie und die syrische Liturgie des Nestorios* in: Χρυσοστομικά (Rom 1908) 771-857.

Derselbe, *Zur Urgeschichte der Chrysostomusliturgie* in: *Theologie und Glaube* 5 (1913) 299-313.

ADOLF RÜCKER, *Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe* in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 1 (1921) 61-86.

3. Tagzeitengebet:

A. Allgemeines:

ADOLF RÜCKER, *Über einige nestorianische Liederhandschriften..* in: *Oriens Christianus*[2]; 9 (1920) 107-123.

Derselbe, *Ein alter Handschriftenkatalog des ehemaligen nestorianischen Klosters in Jerusalem* in: *Oriens Christianus*[3] 6 (1931) 90-96.

B. Ausgaben:

Von P. BEDJAN: Paris 1886/7; von Jos. CURIEL: Rom 1845; von demselben das Ferialbrevier: Rom 1865 und ein *Manuale Sacerdotum* Rom 1858; von den Dominikanern: Mossul 1866 und 1903; eine Art Gesamt — Ordinarium durch die anglikanische Mission: Urmia 1894; 1901; 1906. Psalter — Ausgaben: Urmia 1891 und 1908; Mossul 1897/98 und 1910. Das ܟܬܒܐ ܕܩܕܡ ܘܕܒܬܪ Urmia 1901 und 1906; Mossul 1866. M. UGOLINI, *Due frammenti di un antichissimo saltero nestoriano* in: *Oriens Christianus*[1] 2 (1902) 179-186.

ADOLF RÜCKER, *Zwei nestorianische Hymnen über die Magier* in: *Oriens Christianus*[2] 10/11 (1920/21) 33-55.

C. Blosse Übersetzungen:

A. J. MACLEAN, *The east syrian service of Epiphany* in: CONYBEARE, *Rituale Armenorum* (Oxford 1905) 300-388.

Derselbe, *East Syrian daily Offices*. 1894.

D. Untersuchungen:

SLIBA الصلوات القانونية في الكنيسة الكلدانية in: المشرق 5, 730-37. F. E. C. DIETTRICH, *De psalterii usu publico et divisione in Ecclesia syriaca*. Marburg 1862; zu ergänzen durch P. MARTIN, *Saint Pierre et saint Paul dans l'Église nestorienne* in: *Revue des sciences ecclésiastiques* 1875. ADOLF RÜCKER, *Die liturgische Poesie der Ostsyrer*. Köln 1914. Aladár Deutsch, *Drei syrische Lieder*. Berlin 1895. FRANZ FELDMANN, *Syrische Wechsellieder des Narses*. Leipzig 1896. ISAAK FOLKMANN, *Ausgewählte nestorianische Kirchenlieder über das Martyrium des hl. Georg von Giwargis Warda*. Erlangen 1896. HEINRICH HILGENFELD, *Ausgewählte Gesänge des Giwargis Warda*. Leipzig 1904; dazu *Oriens Christianus* 4 (1904) 204-209. D. HANEBERG, *Drei nestorianische Kirchenlieder* in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 1849. SCHÖNFELDER, *Übersetzung von* ܐܡܚܢܬܐ in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 48 (1866) 179 ff. — G. DIETTRICH, *Des nestorianischen Patriarchen Elias III. Abu Halim Gebete*... Leipzig 1931. ANTON BAUMSTARK, *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung* in: *Oriens Christianus*[2] 9/10 (1920/21) 1-32.

4. **Leseordnung:**

Lektionarausgabe der anglikanischen Mission: Urmia 1889. A. BAUMSTARK, *Nichtevangelische syrische Pesikopenordnung des 1. Jahrtausends* Münster 1921, 8-77. GEORG GRAF, *Ein nestorianisches Pauluslektionar* in: *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926) 237-242.

5. **Rituale:**

A. Ausgaben:

Der Taufe: Urmia 1890 (s. oben bei « Messe »); Mossul 1907. Der Trauung: Urmia 1892; Mossul 1907. Begräbnis: Urmia 1900; Mossul 1907. M. WOLFF, *Drei Begräbnisgesänge Narsais* in: *Oriens Christianus*[2] 12/14 (1922/24) 1-29.

B. Blosse Übersetzungen:

G. P. BADGER, *The Nestorians and their Rituals.* 2 Bde. London 1852, H. DENZINGER, *Ritus orientalium...* 2 Bde. Würzburg 1863/64.

C. Untersuchungen:

G. DIETTRICH, *Die nestorianische Taufliturgie...* Giessen 1903; dazu *Oriens Christianus* 3 (1903) 219-226. Derselbe, über denselben Gegenstand in: *Die Hochkirche* 1933, 61-69. J. M. VOSTÉ, *La confession chez les Nestoriens* in: *Angelicum* 7 (1930) 17-26. M. WOLFF, *Ostsyrische Tisch- und Abendmahlsgebete* in: *Oriens Christianus*[3] 2 (1927) 70-73.

6. **Liturgieerklärungen:**

A. MINGANA, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist.* Cambridge 1933. H. LIETZMANN, *Die Liturgie des Theodor v. Mopsuestia* in: *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 1933, 915-936. A. RÜCKER, *Ritus Baptismi et Missae quem descripsit Theodorus ep. Mopsuestenus...* Münster 1935. H. CONNOLLY, *The liturgical homilies of Narsai.* Cambridge 1909. F. C. BURKITT, *The Mss. of « Narsai on the mysteries »* in: *Journal of theological Studies* 29, 269-275. Die Liturgieerklärungen des Abraham

bar Lipheh und eines Anonymus im *Corpus Scriptorum Eccles. Orientalium. Ser. syr.* II, 91 und 92. — ANTON BAUMSTARK, *Die nestorianischen Schriften « De causis festorum »* in: *Oriens Christianus* 1 (1901) 320-342.

7. **Sonstiges:**

G. DIETTRICH, *Bericht neu entdeckter handschriftlicher Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche* in: *Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* 1909, 160-218. ANTON BAUMSTARK, *Die christl.-literarischen Turfanfunde* in: *Oriens Christianus* [2] 3, 328-32. Derselbe, *Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke* ebda. 4, 123-128.

P. Dr. HIERONYMUS ENGBERDING O. S. B.

Zwei dogmatische Florilegien der Kopten

A. Die Kostbare Perle.

Das theologisch-dogmatische Schrifttum der christlichen Gemeinschaften, die im Reiche der Chalifen ein bald mehr, bald weniger geduldetes Eigenleben führen konnten, war auf ein zweifaches Ziel hingerichtet, auf ein gemeinsames, die Abwehr und Widerlegung des Islam, und auf ein gesondertes, die Sicherung und Verteidigung des jeweils eigenen Bekenntnisses und die Bekämpfung der gegenteiligen Lehrmeinung. Diese polemische Auseinandersetzung der einzelnen Konfessionen unter sich, welcher das gemeinsame Unglück der Unterjochung unter das Herrenvolk der Korangläubigen keinen Einhalt getan hat, beharrte in den alten Geleisen des Traditionalismus, ohne im allgemeinen zu neuen Gesichtspunkten und neuen Beweismitteln fortzuschreiten. Nur der Jakobit Jaḥjā ibn ʿAdī « der Philosoph » (gest. 974), seine Schule und die von ihm abhängigen koptischen Schriftsteller des 13. Jahrhunderts versuchten, das Rüstzeug der aristotelischen Logik und Dialektik mehr selbständig ihren apologetischen Zwecken nutzbar zu machen. Im übrigen fusste die Theologie auch der arabisch sprechenden Christen hauptsächlich auf der übernommenen, jeweils zweckdienlich zugerichteten Väterlehre.

Ausser einer grossen Masse paränetisch-aszetischen und exegetischen, sowohl echten als noch mehr unechten Schrifttums ist von der patristischen Literatur nur wenig in das Arabische übertragen worden, soweit die handschriftliche Überlieferung eine Überschau ermöglicht. Die Polemiker schöpften die Kenntnis der theologischen Lehre der Vorzeit, wie die jüngeren Autoren des byzantinischen Schrifttums, fast ausschliesslich aus Sammlungen von Aussprüchen der alten Kirchenschriftsteller und von Auszügen ihrer Werke, d. i. aus den Florilegien und Katenen.

Bei den Monophysiten sind es vor allem zwei Florilegien, beide in national-ägyptischen Kirchenkreisen entstanden, die nicht bloss als Ganzes weiteste Verbreitung gefunden haben, sondern auch ihren arabisch schreibenden Theologen gern benützte Quelle und Fundgrube für die Begründung und Verteidigung ihrer Christologie geworden sind. Sie führen den Titel « *die Kostbare Perle* » (K. P.) und « *das Bekenntnis der Väter* » (B. V.).

Der ersten Sammlung ist meines Wissens noch keine grössere Beachtung und besondere Behandlung widerfahren, abgesehen von den zerstreuten, knappen Inhaltsangaben in den Handschriftenkatalogen und meinen eigenen kurzen Mitteilungen (1); die zweite ist zwar oft genannt und einzelne ihrer Teile sind der Forschung bereits dargeboten worden, aber eine den ganzen Inhalt, die Entstehungsumstände und die Quellen behandelnde Darstellung haben gemangelt. Den Freunden altchristlicher und patristischer Studien seien deshalb die folgenden Beobachtungen und Untersuchungen als Wegweisung für weitere Forschungsarbeit gewidmet.

I. Die Überlieferung.

1. Vat. ar. 102, mm 255 × 170, II. 170 Blr., 17 Zln., 13. Jh.; ergänzt sind ff. 1. 167. 168. 169 i. J. 1246 Mart. = 1529/30 Ch. von Gabriel, genannt Ġubair (Deminutivum von Gabriel), Sohn des Abu 'l-Farağ ibn Gabriel ibn al-Amğad Faḍlallāh aus Manfalūṭ (2). (Sigel A).

2. Vat. ar. 545, mm 170 × 125 (172 × 128) in 2 Bänden: ff. 1-141 und 142-301, 11 Zln., 14. oder beginnendes 15. Jh. (3) (Sigel B) (4).

(1) *Theol. Quartalschrift* 95 (Tübingen 1913), S. 178-180.

(2) Vgl. Angelo Mai (Angelus Maius), *Scriptorum veterum nova collectio,* t. IV (Rom 1631), S. 210. Daraus Moritz Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache* (1863), S. 87 mit irrigen Angaben, und *Biblica* 4 (1923), S. 313.

(3) Vgl. Mai, S. 544, u. Alberto Vaccari in *Biblica* 4 (1923) S. 312-314 mit Hinweis auf eine ältere Notiz bei Dominicus Magrius, ΑΝΤΙΛΟΓΙΑΙ, Venedig 1645.

(4) B hat gegenüber A in Kap. II zum Teil starke Kürzungen, zum Teil Erweiterungen und Änderungen, in Kap. V ebenfalls Kürzungen, in Kap. VI Umstellungen und Abweichungen.

3. Borg. ar. 224, mm 210 × 155, ff. 61-235, 15-16 Zln., geschr. i. J. 1117 H. = 1412 Mart. = 1705/6 Ch. Der erste Teil des Kodex enthält « das Buch der Konzilien » von Severus ibn al- Muqaffa' mit eigenem Kolophon, worin gesagt ist, dass die Vorlage das Datum 13. hatūr 1019 M. = 9 Nov. 1302 Ch. hatte (1) (Sigel C).

4. Par. ar. 209, mm 160 × 100, 260 Blr., 11 Zln., geschr. i. J. 1552 (2).

5. Par. ar. 210, mm 215 × 150, 166 Blr., 16 Zln., geschr. i. J. 1643 (3).

6. Jerusalem, S. Marci 17*, mm 124 × 118, ff. 3r-9v, 12-15 Zln., geschr. 28. abīb 1411 M. = 22. Juli 1695 Ch. (4).

7. Sbath 1030, mm 200 × 150, 350 S., 15 Zln., 18. Jh. (5).

8. Beirut 574, mm 320 × 230, 318 S., 19 Zln., geschr. 1465–1468 M. = 1160-1164 H. = 1749-1753 Ch. (6).

9. Beirut 575, mm 210 × 160, 342 S., 18 Zln., unvollst., 18. Jh.

10. Beirut 576, mm 250 × 190, 141 Blr., 20 Zln., 19. Jh., Abschrift aus Vat. ar. 102.

11. Kairo 334, Fol., ff. 1r-149r, geschr. 4. tūt 1566 M. = 12. Nov. 1849 Ch. (7).

12. Kairo 355, Quart, 232 Blr., geschr. 7. bašans 1456 M. = 13. Mai 1740 (8).

13. Kairo 365, Quart, 324 Blr., 16. Jh. (9).

(1) Vgl. Eugène Tisserant, *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fonds Borgia à la Bibliothèque Vaticane* [Auszug aus *Miscellanea Fr. Ehrle V* (Rom 1924)], S. 21.

(2) B. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1883-1895), S. 53.

(3) Ebd.

(4) *Oriens Christianus. Neue Serie* 2 (1912), S. 319-321.

(5) *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath. Catalogue,* t. II (Cairo 1928), S. 143 f.

(6) Für die 3 Beiruter Hss s. *Mélanges de l'Université Saint Joseph Beyrouth,* t. XI (1926), S. 254 f. — Vgl. *al-Mašriq* 9 (1906), S. 713-715 (Nr. 117-119).

(7) Georg Graf, *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [*Studi e Testi* 63]. Città del Vaticano, 1934. S. 124.

(8) Ebd. S. 133.

(9) Ebd. S. 136.

14. Kairo 387, Quart, 200 Blr., geschr. 17. baramhāt 1510 M. = 24. März 1794 Ch. (1).

15. Kairo 595 B, Quart, 130 Blr., geschr. 6. ṭūbah 1527 M. = 13. Jan. 1811 Ch., wahrscheinlich Abschrift aus Vorigem (2).

16. Kairo 626, 16°, ff. 87 v-121 v, 18. Jh. (3).

17. Kairo 639, Fol., 152 Blr., geschr. 1508 M. = 1851/2 Ch. (4).

18. Kairo 640, Fol., ff. 1 r-144 r, 17 Jh. (5).

19. Kairo 651 B, Klein-Quart, 203 Blr., 17.-18. Jh. (6).

20. Mingana christ. ar. 51 [66], mm 281 × 208, ff. 1 v-134 r, 191 Zln., geschr. ca 1480 (7).

Bruchstücke aus den Kapiteln III-V enthält Mingana syr. 414, ff. 97 r-114 v, karšūnī, geschr. ca 1750 (8).

II. **Anlage und Inhalt.**

Der ursprüngliche Titel (in A und B) lautet: « Buch der kostbaren Perle – Darlegung des Glaubens in der Religion (kitāb ad-durr aṯ-ṯamīn fī ʾīḍāḥ al-iʿtiqād fīʾd-dīn) (9) [gesammelt] aus dem, was der Mund der Propheten und der reinen und starken Apostel und der Väter, der Lehrer, und der seligen Patriarchen ausgesprochen hat bezüglich der Fleischwerdung des Herrn der Herrlichkeit und bezüglich seiner Himmelfahrt und der Sendung des Paraklet durch ihn. Die Anzahl seiner Kapitel ist fünfzehn ». Gekürzt zu « Buch der kostbaren Perle – Darlegung des Glaubens in der Religion » in den meisten anderen Hss; in der Jerusalemer Hs mit Erweiterung des Anfangs: « Buch der Zeugnisse, genannt die kostbare Perle usw. ». In C steht die Überschrift (f. 61 r): « Sammlung aus den Worten (al-qaul) der Väter, der Lehrer der Kirche, deren Andenken geschmückt ist, über die heilige

(1) Ebd. S. 145 f.
(2) Ebd. S. 219.
(3) Ebd. S. 227 f.
(4) Ebd. S. 232.
(5) Ebd.
(6) Ebd. S. 237.
(7) Alphons Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. II. (Cambridge 1936), S. 75 f.
(8) Ebd. Vol. I. (Cambridge 1933), S. 739.
(9) كتاب الدرّ الثمين فى ايضاح الاعتقاد فى الدين.

Dreifaltigkeit und über die Fleischwerdung des Wortes bis zu seiner Himmelfahrt und seiner Sendung des Paraklet für seine Apostel; der Schluss ist eine Rede über die hl. Dreifaltigkeit ». Von der Hand des Kopisten ist neben den Titel an den Rand geschrieben: « verfasst von dem hl. Vater Anbā Paulus al-Būšī ». Kairo 387 und 595 haben den Titel: « Buch der geistigen Wissenschaften über den orthodoxen Glauben in der Religion der Christen » [1]. Diese zwei Hss sind jungen Alters und die Titel sichtlich erst von Abschreibern und Benützern erfunden.

Inhaltlich stellt die K. P. eine monophysitische Theologie und Christologie, der Form nach eine Katene dar, geordnet nach 15 Themen, die als Überschriften den ebensovielen Kapiteln voran gesetzt sind. Erwiesen werden die mit den Themen verbundenen monophysitischen Glaubenssätze durch Schriftbelege und besonders zahlreich durch Zeugnisse aus den « Vätern », die ordnungslos, oft in kürzester Fassung, an einander gereiht werden. Der Verfasser selbst nimmt das Wort nur in den erläuternden und berichtenden Einleitungen der Kapitel, von denen manche wie Glaubensbekenntnisse erscheinen (« Wir glauben so... », in den Kapp. I. II. XV) und in der formalen oder gedanklichen Verknüpfung oder Deutung der Schrift- und Traditionsbeweise. Kap. XIII (Wiederkunft Christi) enthält zum grössten Teil nur Stellen aus den paulinischen Briefen; Kap. XIV (über den Hl. Geist) ist eine Abhandlung wieder nur mit Verbindung von Schriftstellen, an die sich als einziges « Väterzeugnis » ein Zitat aus Epiphanius anschliesst. An vielen Stellen ist nicht ersichtlich, wie weit das angezogene Zitat reicht und was erläuternder Zusatz des Verfassers ist. Oft begnügt sich dieser mit allgemeinen Hinweisen auf « die berühmten Väter » und deren Schriften ohne ausführliche Textmitteilung.

Die behandelten Gegenstände sind nach den Kapitelüberschriften folgende:

« I. Über die heilige Dreifaltigkeit.

II. Über die Geburt Gottes, des Wortes.

III. Es wird die Wahrheit der gleichzeitigen Fleischwerdung und Union erwiesen, und dass er (der Sohn Gottes) aus

[1] كتاب العلوم الروحانية فى الايمانة الارتدكسية عن دين النصرانية.

ihr (der Jungfrau Maria) einen vollkommenen Leib mit einer geistigen, vernünftigen Seele angenommen hat, der uns vollkommen ähnlich ist in allem, die Sünde ausgenommen.

IV. Über die Taufe durch Johannes, den Sohn des Zacharias.

V. Über die Versuchung des Herrn durch den Satan in der Wüste.

VI. Über die Werke des Herrn, die im heiligen Evangelium (erzählt sind) von der Zeit der Taufe durch Johannes an bis zur Zeit seiner lebendig machenden Leiden.

VII. Über die lebendig machenden Leiden am Kreuz.

VIII. Darüber, dass er am Kreuz seine Seele übergab.

IX. Über das Wasser und das Blut, die aus seiner göttlichen Seite flossen.

X. Darüber, dass der Herr mit seiner Seele in die Hölle eingegangen ist.

XI. Über die heilige Auferstehung des Herrn von den Toten.

XII. Über die Auffahrt des Herrn in den Himmel.

XIII. Über die zweite Ankunft des Herrn in aller Öffentlichkeit.

XIV. Über den Paraklet.

XV. Über die Wesensgleichheit der heiligen Dreifaltigkeit in der einen Gottheit ».

III. **Fragen der Abfassung.**

Was den örtlichen Ursprung der K. P. betrifft, so weist nach Ägypten nicht bloss die ganze Überlieferung, sondern auch die Herkunft der « Zeugnisse », da sie augenscheinlich aus koptischen Texten übersetzt sind. Koptischer Ursprung bekundet sich deutlich in den koptischen Wörtern, die in den Buchtiteln stehen geblieben sind, nämlich:

a) al-haugal (الهوجل) (1), d. i. ϩⲁⲩϫⲁⲗ (sahidisch) « der Anker » für den Ancoratus (ἀγκυρωτός) des Epiphanius (2). Die Form haugal weist darauf hin. dass dem Benüt-

(1) B vokalisiert stets هُوْجَل hūǧal.

(2) S. unten Nr. 71.

zer, bezw. Übersetzer das Werk in oberägyptischem Dialekt vorlag.

b) al-'uwajīt (in der arabischen Umschrift durchwegs verderbt الاويين aus الاويت), d. i. **ⲟⲩⲟⲉⲓⲧ** « die Säule » für die λόγοι στηλιτευτικοί des Gregor von Nazianz ([1])

c) bhrādor (in den Hss entstellt تهرادر A, بهرادا B für بهرادر), d. i. **ⲡⲉϩⲣⲉⲧⲟⲣ** (wie in C f. 166r beigeschrieben) = ὁ ῥήτωρ mit Beibehaltung des koptischen Artikels b = **ⲡ** ([2]).

d) Wahrscheinlich gehört hieher auch das im Arabischen unmögliche und sinnlose Wort كتاب التورج (A f. 60v), was andere Hss (BC) mit كتاب الكراسي « Buch der Throne » ersetzen, für die ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus von Antiochien ([3]). Ich finde keine andere Lösung als die Annahme einer innerkoptischen Verschreibung **ⲧⲟⲥϭ** für **ⲧⲟϭ̅ⲥ̅** (sahid.) « Stuhl, Thron », und daraus in arabischer Umschrift تورج ([4]).

Die Bestimmung der Entstehungszeit und zwar eines terminus ante quem oder vielmehr, wie wir sehen werden, a quo ist durch die Tatsache ermöglicht, dass der erste koptische Schriftsteller mit grossem Namen und reichem Schrifttum, der sich des Arabischen als Literatursprache bediente, in zweien seiner vielen theologischen Werke eine Reihe von Zitaten beibringt, deren Text mit Zitatentexten der K. P. (mit einziger Ausnahme eines Duplikates) wörtlich gleichlautet. Es ist dieses Severus mit dem Beinamen Ibn al-Muqaffa', Bischof von al-Ašmūnain (al-Ušmūnain) ([5]), der im 10. Jahrhundert blühte und besonders durch die von ihm begründete und begonnene « Geschichte der Patriarchen » bekannt ist ([6]). Das eine der

([1]) S. unten Nr. 91.

([2]) S. unten Nr. 68.

([3]) S. unten Nr. 145.

([4]) Weniger Gewicht könnte auf die Beigabe anderer koptischer oder griechischer Namensformen, wechselnd nach den Hss, gelegt werden, da diese Identifizierung auch von Schreibern herrühren kann. Aber es ist auffallend, dass die griechisch-koptischen Namen (phonetisch) korrekt, dagegen die arabischen durch Verwechslung der Buchstaben sehr verunstaltet sind. Es mag also für die ersteren doch eine gewisse Tradition vom Archetypus her gewahrt geblieben sein.

([5]) D. i. das alte Chmūnu, kopt. Šmūn, griech. Hermopolis.

([6]) G. Graf. *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit.* Freiburg i. B. 1905, S. 42-46. *Theol. Quartalschr.* 95 (Tübingen 1913), S. 175-178.

hier in Betracht kommenden Schriften ist « das Buch der Konzilien » ([1]), worin er die von einem Zeitgenossen, dem melchitischen Patriarchen Eutychius oder Sa'id ibn Baṭrīq (Biṭrīq) von Alexandrien in seinem Geschichtswerk vorgetragene Polemik gegen die Monophysiten zurückweist; das andere ist eine Fortsetzung davon, genannt « das zweite Buch » ([2]), scil. der Konzilien, und bietet nach einer Geschichte des Konzils von Nizäa und der nach ihm entstandenen Sekten (Kap. 1-9) eine ausführliche Erklärung des nizänischen Glaubenssymbols. Dieses « zweite Buch » hat der Verfasser am 7. tūt 672 M = 4. Sept. 955 Ch. abgeschlossen.

Das erste Buch nun (Sev. I), dessen Abfassung vor 955 angesetzt werden muss, enthält im 4. Kapitel « die Lehre der Väter, die früher die Kirche geleitet haben vor der Spaltung des Glaubens », und einen Abriss der Ereignisse nach dieser Spaltung. Unter den 27 Zeugnissen von 10 mit Namen aufgeführten Autoritäten, welche die monophysitische Christologie stützen sollen, sind es 14 Zeugnisse ([3]), die sich wörtlich und buchstäblich in der K. P. zerstreut wieder finden, nämlich Ignatius (K. P. 116. 117), Athanasius (22a 22b), Cyrillus (59), « Julius » (130), Johannes Chrysostomus (120), Gregor der Theologe (96. 97. 98. 99.), Gregor der Wundertäter (110). Die übrigen 13 Zitate teils derselben Autoren, teils anderer (nämlich « Alexander von Rom », Theophilus und Basilius), dazu eine Erweiterung des zweiten Ignatius-Zitates haben in der K. P. keine Entsprechung. Weniger Stellen mit gleichem Text finden sich im « zweiten Buch » (Sev. II.), näherhin im 10. Kapitel zur Erklärung des zweiten Glaubensartikels und zur Widerlegung des Nestorius ([4]), nämlich unter 15 Väterzitaten nur 4 gleichlautende (Ignatius ad Smyrn. = K. P. 116; Gregor Theol. 3 kurze Sätze = K. P. 97 [dieses auch in 87]. 98. 99.)

([1]) كتاب المجامع, hsg. von P. Chébli, *Sévère ibn al-Moqaffa'... Réfutation de Sa'id Ibn Batriq (Eutychius) (Le livre des Conciles)* in *Patrologia orientalis*, t. III, fasc. 2 (Paris 1905).

([2]) الكتاب الثاني, hsg. von L. Leroy et S. Grébaut, *Sévère Ibn al-Moqaffa', ... Histoire des Conciles (Second livre)* ebd. t. VI, fasc. 4, 1 (Paris 1911).

([3]) *P. or.* III, S. 184-191.

([4]) *P. or.* VI, S. 569-574.

und eines (Ignat. ad Antioch. = K. P. 117) mit anderem Wortlaut.

Die Frage, wie diese Übereinstimmung wörtlich gleichlautender Texte einerseits in K. P., andererseits in Sev. I und Sev. II zu erklären ist, berührt auch schon die Verfasserfrage. Es ist mit vier Möglichkeiten zu rechnen: Entweder hatte Severus ibn al-Muqaffa' die K. P. in ihrer jetzigen arabischen Fassung als fertiges Ganze eines älteren Autors vor sich und entnahm daraus die bezeichneten Zitate bei Herstellung seiner beiden Bücher über die Konzilien, oder es liegt das umgekehrte Verhältnis vor: K. P. schöpfte aus Severus, oder beide benützten die nämlichen arabischen Quellen, oder Severus ist selbst der Verfasser auch der K. P.

Gegen die Annahme der ersten Möglichkeit erheben sich folgende Bedenken: Ein arabisches Schrifttum von der Bedeutung der K. P. in Ägypten ist aus der Zeit vor Severus nicht bekannt. Auch wenn es nur anonym in die Erscheinung getreten wäre, müssten Nachrichten von ihm erwartet werden. Šams ar-Ri'āsah Abu'l-Barakāt ibn Kabar, der im 6. Kapitel seiner Enzyklopädie « Lampe der Finsternis » das zu seiner Zeit (ca 1300) bekannte arabische Schrifttum der Christen in einem Verzeichnis zusammenfasste [1], unterlässt es nicht, neben den Werken mit berühmtem Verfassernamen auch anonyme Schriften von literarischer Bedeutung aufzuführen, wie das « Bekenntnis der Väter », dieses sogar mit einer Inhaltsangabe. Es wäre doch auffallend, wenn er ein handschriftlich sicher schon verbreitetes Florilegium, wie das der K. P. aus der Zeit vor der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts nicht gekannt oder absichtlich übergangen hätte [2]. Dieser Mangel

(1) Hsg. von WILHELM RIEDEL in *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.* 1902, S. 635-706.

(2) Das Schriftstellerverzeichnis des Abū Isḥāq ibn al-'Assāl (13. Jh.) [*Or. Christ., N. S.* 2, 1912, S. 205-217] kommt als literarischer Zeuge nicht in Frage, da es nur Autorennamen enthält.

Ein Polemiker des 12. Jahrhunderts, Bischof Michael von Dimjāṭ, führt in seinem « Brief » an (den Reformator) Markus ibn al-Kanbar ebenfalls 21 Väterzeugnisse auf, von denen 9 gleichlautend sowohl in K. P. als auch in Sev. I steh n. Da aber weitere 9 Zitate Michaels zwar in Se.. I, nicht aber in K. P. zu finden sind, so schöpfte Michael seine Väterkenntnis nicht aus K. P., sondern allein aus Sev. I. Drei Zeugnisse Michaels fehlen allerdings bei diesem und kommen aus anderer Quelle, wobei merkwürdig alle drei,

einer äusseren Bezeugung lässt mir eine Entstehung der K. P. vor Severus ibn al-Muqaffaʿ wenig glaubhaft erscheinen. Zudem wäre es mehr als rätselhaft, wenn Severus bei seinem Aufruf der Väterzeugen nur jene 14 (dazu 4 im « zweiten Buch ») für seine Christologie ausgewählt und nicht auch die anderen der ihm vorliegenden Sammlung K. P. entnommen hätte.

Eine Abhängigkeit des Severus von der K. P. wird übrigens geradezu ausgeschlossen durch die Beobachtung, dass Sev. I und II bei mehreren gemeinsamen Zitaten noch Zusätze gegenüber K. P. aufweisen, jene also nicht aus dieser abgeschrieben sein können

Die zweite Möglichkeit, nämlich die einer zeitlichen Nachfolge der K. P. und ihrer Abhängigkeit von Sev. I (II) scheidet schon im Hinblick auf die literarische Art der beiden Werke aus; K. P. bietet sich. dem ganzen Charakter einer Katene entsprechend, als Quellensammlung dar, wenn auch von sekundärer Bedeutung; polemische Schriften von der Art derjenigen des Severus aber schreiben gemeiniglich solche Sammlungen aus.

Die dritte Annahme, dass beide, K. P. und das « Buch der Konzilien » von Severus gemeinsam aus den nämlichen älteren Quellen arabischer Väterschriften schöpfen, ginge von der Voraussetzung aus, dass schon vor Severus ibn al-Muqaffaʿ alle von ihm zitierten und die noch viel zahlreicheren in K. P. benützten patristischen Werke in arabischer Übersetzung vorhanden gewesen wären. Diese Voraussetzung wird durch die Gegebenheit hinfällig, dass eine solch umfassende Übersetzungsliteratur in der Zeit vor der Mitte des 10. Jahrhunderts nicht bekannt ist und auch nicht angenommen werden kann, (sie ist auch in der Zukunft nie in die Erscheinung getreten). Severus ibn al-Muqaffaʿ selbst klagt in einer anderen, mehr populär gehaltenen Aufklärungsschrift, welche die christlichen

---

obwohl aus den XII Capita des Cyrillus stammend, « Patriarchen von Rom » zugeeignet werden: 1. und 4. Anathem dem « Cölestin, P. von Rom », und 8. Anathem dem « Cyrillus, P. von Rom ». Siehe G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert* (Paderborn 1923), S. 183-188.

Grundlehren behandelt [1], mit bewegten Worten über die grosse Unwissenheit seiner Glaubensgenossen in religiösen Dingen, ja in den grundlegenden christlichen Glaubenssätzen, und führt diese verheerende Unwissenheit darauf zurück, dass die Leute ihre alte nationale Sprache, die sie in der Kirche hören und durch welche die Väter zu ihnen reden, nicht mehr verstehen, in der neuen, angenommenen Sprache aber keine Belehrung erhalten. Gerade die Sorge ob dieser Übelstände hat ihm die Feder in die Hand gedrückt.

Sind also gemeinsame arabische Quellen für K. P. und für die Väterzitate bei Severus kaum anzunehmen, so ist doch eine anderssprachige, nämlich koptische gemeinsame Quelle, für beide denkbar und möglich. Aus vollständigen Väterschriften und aus Zitatensammlungen, die in koptischer Sprache vorlagen, konnten beide, der Verfasser der K. P. und der Verfasser der beiden « Bücher der Konzilien », ihre « Zeugnisse » unmittelbar entnehmen [2].

Wenn nun aber hier wie dort die arabische Übersetzung gleichlautet, so ist eben der Sammler der Auszüge und deren Übersetzer in beiden Fällen die gleiche Persönlichkeit, mithin Severus ibn al-Muqaffaʿ auch der Verfasser der K. P. [3].

(1) كتاب الدر الثمين فى ايضاح الدين, hsg. von Murqus Ğirğis. (Kairo 1925). In den Hss ist das Werk meist nur kitāb al-'īḍāḥ « Buch der Darlegung » betitelt.

(2) Ein Beispiel und ein Beweis, wie selbständig und unabhängig von arabischen Vorlagen der Vfr. der K. P. gearbeitet hat, ist das liturgische Gebet des Friedenskusses, das der koptischen Anaphora des hl. Gregor entnommen ist und dort als Gebet des Severus von Antiochien erscheint (A f. 149v in Kap. XII); seine Übersetzung ist wörtlicher als die in den liturgischen Texten überlieferte.

(3) Freilich ist wenigstens in einem Falle für K. P. eine arabische Quelle klar erkenntlich, nämlich die apokryphe Jeremiasstelle (115). Sie entstammt der Übersetzung der Propheten Isaias, Jeremias und Ezechiel von dem Syrer Pethion, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Bagdad lebte und als Disputator und Übersetzer wirkte.

Dieses Pseudovaticinium, im Anschluss an Matth. 24, 9 vielleicht in syrischen Kreisen entstanden, wurde zum erstenmal von Pethion ins Arabische übersetzt und seinem Prophetentext nach Jer. 20, 3 eingefürgt. Aus dem Arabischen ins Koptische übertragen kursiert es mit ersterem als Begleittext in liturgischen Lektionarien; wahrscheinlich aus diesen hat es der Vfr. der K. P. übernommen. Siehe A. VACCARI in *Biblica* 2 (1922), S. 420 f. und 4 (1923), S. 312-314.

Für die Verfasserschaft des Severus ibn al-Muqaffaʿ fehlt zwar eine klare, unzweideutige äussere Bezeugung. Sämtliche mir bekannte Hss überliefern die Katene K. P. anonym. Die Zuteilung an Severus im Katalog der arabischen Hss in der orientalischen Bibliothek der Jesuiten in Beirut ([1]) hat keine Begründung in den Hss selbst (Beirut 574. 575. 576). Woher der Herausgeber L. Schaiḫō (Cheikho) sein Wissen schöpfte, verrät er uns nicht. Wahrscheinlich nur auf der Feststellung Schaiḫō's beruht die gleiche Erklärung von Paul Sbath ([2]). Willkürlich und durch nichts veranlasst ist die Annahme des Ang. Mai, bezw. seines Gewährsmannes Anton Assemani im alten Katalog der arabischen Hss der Vatikanischen Bibliothek, dass Abū Isḥāq ibn al-ʿAssāl (13. Jh.) der Verfasser sei ([3]). Ebenso unbegründet und mit Rücksicht auf die Entstehungszeit unmöglich ist die Zuteilung an Paulus (Būlus) al-Būšī ([4]), einem Zeitgenossen des Vorigen, in einer Randbemerkung der Hs C. Die dortige Zusammenstellung der K. P. mit dem « Buch der Konzilien » ist vielmehr der Zuteilung an Severus sehr günstig.

Aber trotz dem Fehlen einer sicheren Bezeugung durch die handschriftliche Überlieferung mangelt nicht gänzlich ein äusseres Zeugnis für die Verfasserschaft des Severus. Dieses finde ich in dem Verzeichnis seiner Schriften, das in zweifacher Aufstellung überliefert ist, das erstemal in der « Geschichte der Patriarchen », nämlich im Leben des Patriarchen Philotheus (979-1003), das zweitemal im Schriftstellerverzeichnis des Abu'l-Barakāt ([5]). In beiden erscheint neben vielen verlorenen und den

([1]) *Mélanges*... XI (1926), S. 254 f.

([2]) *Catalogue* II, S. 143; ebenso bei A. Mingana a. a. O. Vol. II, S. 75.

([3]) *Script. vet. nova coll.* IV, S. 210.

([4]) Vgl. *Bibl. Zeitschr.* 21 (1933), S. 36 f.

([5]) Eusebius Renaudot(ius), *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum* (Paris 1713), S. 368 gibt mit dem Randvermerk « De ejus operibus scribitur etiam in vita Philothei, p. 92 » eine Liste dieser Werke und fügt dann bei: « Haec sunt opera quae vel reperiuntur in Codicibus Mss. vel laudantur ab Abulbircat, aut ab Ebnassalo in Collectione Principiorum fidei... ». Renaudot hat nicht genau, sondern harmonistisch seine Liste aus den von ihm bezeichneten Quellen zusammengestellt. Wegen der Wichtigkeit für die Literargeschichte überhaupt teile ich den Originaltext mit nach den Hss Kairo 135 (d. i. Kopt. Mus. Hist. 1 b, 14. Jh.), f. 145 v (s. G. Graf, *Catalogue de mss. arabes chrétiens* etc. S. 53 f.) und Vat. ar. 620, ff. 178 v 179 r,

wenigen bekannten Werken des Severus auch ein « Buch über die Union » und noch einmal eine « Darlegung der Union » (Abu'l-Barakāt fügt bei: « Abhandlung über die Menschwer-

(= V) dessen Kollation ich der freundlichen Beihilfe des H. H. P. Arn. van Lantschoot, Skriptors der Vatikanischen Bibliothek, verdanke; Vat. ar. 686 hat einen gekürzten Text. Ich bemerke zum Verständnis der Einleitungsworte, dass der Verfasser dieses Teiles der Patriarchengeschichte, der Bischof Michael von Tanis, das Verzeichnis in die Geschichte des Konvertiten Paulus ihn Rağā, des besonderen Freundes des Severus, einflicht (vgl. *Röm. Quartalschrift* 36 [1929], S. 202-204):

وكان هذا القديس ابن رجا قد سمى نفسه الواضح وصار صديقا للرجل العالم الفاضل انبا سويرس اسقف الاشمونين المعروف بابن المقفع الذى ذكرناه انفًا وهو الذى صنف عشرون كتابًا سوى ميامر وتفاسير واجوبة ومسايل لابى البشر ابن جارود الكاتب المصرى وهذه اسما العشرين كتابًا كتاب التوحيد كتاب الاتحاد كتاب الباهر رد على اليهود كتاب الشرح التفصيل رد على النسطورية كتاب فى الدين كتبه للوزير قزمان ابن مينا كتاب نظم الجوهر كتاب المجالس كتاب طب الغم وشفا الحزن كتاب المجامع كتاب تفسير الامانة كتاب التبليغ رد على اليهود كتاب رد على سعيد ابن بطريق كتاب فى معنى اطفال المومنين والكفار وكيف تقوم النفسين (sic) كتاب استيضاح وهو مصباح النفس كتاب السير كتاب الاستبصار كتات ترتيب الكهنوت الاثنى عشر طقوس البيعة كتاب اختلاف الفرق كتاب الاحكام كتاب ايضاح الاتحاد. وهذه الكتب قد سمى بعضها بخلاف ما ذكرناه وربما كان للكتاب اسمين.

« Dieser heilige Ibn Rağā nannte sich selbst al-Wāḍiḥ, und er war ein Vertrauter des gelehrten, ehrwürdigen Mannes Anbā Severus, Bischofs von al-Ašmūnain, der als Ibn al-Muqaffa' bekannt ist, und den wir vorhin schon erwähnten. Es ist derselbe, der 20 Bücher verfasste abgesehen von Homilien und Erklärungen und Antworten und (richtiger: auf) Fragen des Abu'l-Bišr ibn Ǧārūd, des Schreibers von Kairo. Dieses sind die Titel der 20 Bücher: (*1*) Das Buch von der Einzigkeit (Gottes). (*2*) Das Buch von der Union (der Naturen in Christus). (*3*) Das Buch des Glänzenden: Widerlegung der Juden. (*4*) Das Buch der Erklärung und der ins einzelne gehenden Darstellung: Widerlegung der Nestorianer. (*5*) Ein Buch über die Religion, das er schrieb für den Wezīr Quzmān ibn Mīnā, den Scheiber. (*6*) Das Buch der Edelsteinkette. (*7*) Das Buch der Sitzungen. (*8*) Das Buch der Arznei gegen den Kummer und der Heilung von der Traurigkeit. (*9*) Das Buch der Konzilien. (*10*) Das Buch der Erklärung des Glaubens. (*11*) Das Buch der Benachrichtigung (V: البليغ des Beredten): Widerlegung der Juden (V: اليهودية des Judentums). (*12*) Buch der Widerlegung des Sa'īd ibn Baṭrīq. (*13*) Buch

dung des Herrn »). Da am Schlusse des ersten Verzeichnisses ausdrücklich hervorgehoben wird, dass von den aufgeführten Werken mehrere einen doppelten Titel führen, so ist wenigstens nicht ausgeschlossen, dass eines der beiden Bücher über die Union Christi mit unserer Kostbaren Perle identisch ist, da ja diese das gleiche Thema behandelt.

---

in betreff der kleinen Kinder der Gläubigen und Ungläubigen, und wie die Seelen auferstehen. (*14*) Buch der genauen Erkundigung, d. i. Leuchte der Seele. (*15*) Buch der Lebensbeschreibungen (scil. der Patriarchen). (*16*) Buch der aufmerksamen Beobachtung. (*17*) Buch der Ordnung der Priestertums: die 12 Weihegrade der Kirche. (*18*) Buch des Unterschiedes der (christlichen) Parteien. (*19*) Buch der Entscheidungen. (*20*) Buch der Darlegung der Union. Diese Bücher betiteln manche anders, als wir erwähnt haben, und oft hat ein und dasselbe Buch zwei Titel ».

Das Verzeichnis bei Abu'l-Barakāt hat eine etwas abweichende Anordnung, zum Teil auch anderen Wortlaut und ausserdem Zusätze. Wegen der ungenauen, z. Tl. auch unrichtigen Übersetzung bei Riedel S. 686 f. lasse ich zur Vergleichung mit der obigen Liste in der Patriarchengeschichte meine Übersetzung nach dem Originaltext ebd. S. 654 folgen: 1 (*1*) Über die Einzigkeit (Gottes). 2 (*2*) Über die Union (Christi). 3 (*3*) Der Glänzende: Widerlegung der Juden und der Mu'taziliten. 4 (*11*) Der Beredte (البليغ), jenem ähnlich (d. h. ebenfalls Widerlegung der Juden). 5 (*12*) Widerlegung des Sa'īd ibn Baṭrīq, des Melchiten, des Patriarchen, bekannt als Ibn al-Farrāš, des Verfassers der Chronik. 6 (*4*) Die Erklärung und ins einzelne gehende Darstellung: Widerlegung der Nestorianer und ihrer Sekte. 7 (*5*) Brief über die Religion, den er schrieb an Abu'l-Jumn Quzmān ibn Mīnā, den Schreiber. 8 (*6*) Die Kette der Edelsteine und Perlen: Widerlegung der Lehre von der Bestimmung und dem Schicksal. 9 (*7*) Die Sitzungen. 10 (*8*) Die Arznei gegen den Kummer und die Heilung von der Traurigkeit und die Besserung der Sitten. 11 (*9*) Die Konzilien. 12 (*10*) Erklärung des orthodoxen Glaubens. 13 (*13* und die folgenden stehen an der gleichen Stelle) Brief über den Zustand der kleinen Kinder der Gläubigen und der Ungläubigen, und wie die Seele beim Gerichte aufersteht. 14 Die aufmerksame Beobachtung, d. i. Leuchte des Verstandes. 15 Die Lebensbeschreibungen. 16 Der Sieg (الانتصار — Textverderbnis?). 17 Ordnung des Priestertums, d. i. Bekanntmachung der Weihegrade der Kirche. 18 Der Unterschied der Parteien. 19 Die Entscheidungen. 20 Darlegung der Union, und die Lehre von der Menschwerdung des Herrn — Ehre sei ihm. (Zusätze:) 21 Erklärung der heiligen Evangelien. 22 Antwort auf die Fragen des Ibn Ğārūd (vgl. die Einleitungsworte in der ersten Liste). 23 Erklärung der Grundlagen der Religion, und Ordnung des (liturgischen) Dienstes, der Inzensation, der Bezeichnung mit dem Kreuze, und (Erklärung) der Abstammung der Herrin. 24 Buch des Beweises für den Glauben in einem Abriss. 25 Buch der Gleichnisse und Typen. 26 Buch der Belehrungen über das Bekenntnis der Sünden.

Auf Grund der dargelegten Beobachtungen und Erwägungen neige ich zu dem Urteil, dass Severus ibn al-Muqaffaʿ der Verfasser der Katene K. P. ist, und dass sie in der Weise zustande kam, dass dieser in koptischer Sprache vorhandene biblische Bücher (diese vielleicht mit einiger Einschränkung), vor allem aber Väterschriften und Zeugnissammlungen exzerpierte und diese Exzerpte selbst übersetzte.

Zu den Väterwerken, die in ihrer Vollständichkeit in koptischer Version oder Bearbeitung bekannt sind, gehört der « Ancoratus » des Epiphanius von Salamis, der in noch viel weiterem Umfange im B. V. benützt und dessen sahidischer Text seit mehr als 30 Jahren gefunden und herausgegeben ist (1), aber auch der « Thesaurus » des Cyrillus von Alexandrien, der uns wieder im B. V. begegnen wird, und die « Rede über die Seele und den Leib » von Ps.-Athanasius, alias Alexander (siehe unter diesem Namen, 3). Von diesen allen existieren keine arabischen Übersetzungen.

Auf eine Testimoniensammlung, nämlich die des Severus von Antiochien, beruft sich der Vfr. selbst wiederholt (2); eine andere ist in dem Osterfestbrief des Patriarchen Benjamin eingeschlossen und ebenfalls in K. P. oft verwertet. Allgemein in Florilegien kursierende Zeugnisse sind die Ignatius-, Athanasius- und Julius-Zitate und andere, wozu vor allem auch die vielen nach Ursprung und Fundort nicht näher bestimmten Aussprüche der Väter kommen (3).

Zu den koptischen Quellen der K. P. gehören z. Tl. auch diejenigen, welche die Grundlage zum B. V. bildeten und von

(1) Johannes Leipoldt, *Epiphanios' von Salamis Ancoratus in saïdischer Übersetzung*, in: *Berichte über die Verhandlungen der k. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig*. Philol. hist. Kl. 1902. S. 136-171.

(2) Testimonien-Sammlungen in syrischen Werken des Severus von Antiochien siehe bei W. Wright, *Catalogue of syriac manuscripts in the British Museum* usw. II, S. 550-558.

(3) Auf Benützung älterer Florilegien weisen noch folgende Erscheinungen hin: Drei aufeinander folgende Zitate des Athanasius in Sev. I (*P. or.* III, S. 186) sind in K. P. zu einem zusammengezogen, standen also in dieser Reihenfolge in der Vorlage, ebenso zwei Chrysostomus-Zitate (120). Andere Zitate haben in Sev. I natürlich aus der Vorlage entnommene Erweiterungen und Zusätze, die in K. P. weggelassen sind. Das erste Ignatius-Zitat hat in K. P. und Sev. I die gemeinsame Einleitungsformel: « Ignatius, der dritte Patriarch von Antiochien nach Petrus ».

beiden Verfassern jeweils selbständig übersetzt wurden. Gerade aber der Umstand, dass auch der Verfasser des B. V. selbständig aus den nämlichen koptischen Quellen übersetzte, wie derjenige der K. P., stützt meine These, dass eine arabische Übertragung der Väterschriften in dem bei K. P. und B. V. erscheinenden Umfang mangelte; hätte es eine solche gegeben, so hätten beide doch wohl diese ausgeschrieben, und die gleichen Zitate müssten auch den gleichen Wortlaut haben.

Die angenommene Weise der Entstehung der K. P. hat ihre Parallele in der von Severus ibn al-Muqaffaʿ grundgelegten Patriarchengeschichte, zu der er ebenfalls zahlreiche koptische und griechische Dokumente, die er in Klosterbibliotheken und -archiven sammelte, übersetzte oder von seinen Mitarbeitern übersetzen liess. Ein anderes Gegenstück aus seiner so fruchtbaren literarischen Tätigkeit ist sein schon angeführtes « Buch der Darlegung », wo er, wie es scheint, gleichfalls die Schriftstellen nicht einer etwa schon im Umlauf befindlichen arabischen Bibelübersetzung entnommen, sondern selbständig aus der koptischen Bibel übersetzt hat.

IV. **Die K. P. in der späteren Literatur.**

In einem Glaubensbekenntnis aus der Feder des « Michael, Patriarchen der grossen Stadt Alexandrien, von Ägypten, Äthiopien und Nubien », enthalten in Vat. ar. 136, ff. 23r-29v (geschr. i. J. 1426), sind vier Zitate aus der K. P. einflochten. Mit Ausnahme eines Zitates von Severus von Antiochien sind es dieselben, die auch im « Buch der Konzilien » von Severus ibn al-Muqaffaʿ vorkommen und sind vielleicht daraus unmittelbar entnommen. Als Verfasser muss Michael V., d. i. der 71. Patriarch, angenommen werden, der 1145-1146 regierte, da der nächstfolgende Michael erst 1477-1478 den Stuhl des hl. Markus innehatte, also nach der Entstehung der Niederschrift.

Den früher genannten Schriften des Bischofs von al-Ašmūnain enstammen auch jene 9 Stellen aus der K. P., welche der koptische Muṭrān Michael von Dimjāṭ im 12. Jahrhundert in seiner Streitschrift gegen den Reformator Markus ibn Qanbar verwertete; siehe oben S. 57 Anm. 2.

Einige Auszüge aus K. P. hat der koptische Polemiker

Petrus al-Ǧamīl, Bischof von Malīǧ, im 14. Jahrhundert in sein theologisches Werk « Buch des Beweises » (kitāb al-burhān), Vat. ar. 107, ff. 51 v-93 r (15. Jh.) aufgenommen; sie stehen in dem Kapitel über die Leidenslosigkeit der Gottheit bei der Passion Christi (ff. 59 v-62 r). Andere Zitate ebenda fehlen in K. P.

Für katholische apologetische Zwecke ist eine Auslese aus K. P. in Vat. ar. 485, ff. 59 v-63 v (17. Jh.) zusammengestellt; Abschrift davon in Vat. 486, ff. 66 v-70 r (17. Jh.) und Vat. ar. 121, f. 68 v (nur eine Seite als Nachschrift).

Eine Übersetzung der K. P. ins Äthiopische bezeugt ein Bücherkatalog des St. Michael-Klosters Dabra-Ḍaḥaj (in Gondar) in Par. aeth. 112, ff. 1 r-4 v ([1]).

V. Übersicht der Väterzeugnisse.

Das folgende Verzeichnis der Stücke, die in K. P. an verschiedenen Stellen zerstreut sich finden, gebe ich in der alphabetischen Reihe der zitierten Autoren. Die römischen Ziffern verweisen auf die Kapitel, wo die Zitate verwendet sind, die Ziffern in Klammern geben den Fundort in der Hs A an. Keineswegs bezeichnen also die Ziffern am Anfange die Reihenfolge der Zeugnisse im Werke selbst, sondern die von mir aufgestellte Ordnung.

1 - **Alexander,** Patriarch von Alexandrien - Im 4. Osterfestbrief (ἑορταστική) ([2]): VI (f. 46 v).

2 - Ebd. XI (f. 147 v sq.).

3 - Unbestimmt: VIII (f. 125 v). « Was ist der Grund, warum Gott auf die Erde herabstieg und Fleisch wurde aus der reinen Jungfrau, und in Windeln gewickelt, in die Krippe gelegt, getauft wurde im Flusse Jordan, verachtet wurde von den Völkern, gekreuzigt wurde und starb und begraben wurde in der Erde, und auferstand von den Toten am dritten Tage? Denn er gab Seele für Seele und Leib für Leib und Blut für Blut. Von dem Tode nämlich, der dem Menschen notwendig ist, errettete ihn Christus durch seinen Tod ».

(1) Siehe H. Zotenberg, *Catal. des mss éthiopiens*, S. 127.

(2) الادرسسكا A VI. الادرسيتكا (sic) A VII. X. الادرستيكا B VI. VII, Kairiner Hss passim, für الاردستيكا.

Das Zitat entstammt der « Rede über die Seele und den Leib und über die Leiden des Herrn » und kommt, abgesehen von wenigen Auslassungen im Arabischen, dem syrischen Texte bei J. Pitra, *Analecta sacra* IV (Paris 1883), S. 198, $_{4-9}$ am nächsten; lateinisch S. 432: « Quod opus erat..... moriendo Christus hominem liberavit ». Ein ähnlicher syrischer Text steht bei Ang. Mai, *Novae Patrum Bibliothecae tomus secundus*, S. 539 f., nachgedruckt bei PG 18, 604 D-605 A, ein koptischer Text mit homiletischer Erweiterung unter dem Namen des hl. Athanasius bei E. W. Wallis Budge, *Coptic Homilies in the dialect of upper Egypt*, (London 1910), S. 124, englisch S. 267; kürzer syrisch ebd. S. 411 f., englisch S. 421.

Athanasius, « der Mann, der den Aposteln ähnlich ist » (VII, f. 113 r).

4 – « Aus dem dritten Werk (الوَضْع), das er über die heilige Dreifaltigkeit schrieb zur Widerlegung des Arius »: VII (f. 113 r), entnommen aus Severus von Antiochien.

5 – Aus der dritten Rede über die hl. Dreifaltigkeit: XI (f. 146 r).

6 – Aus dem vierten Buch zur Widerlegung der Arianer: VII (f. 114 v), unter den Zeugnissen des Benjamin.

7 – Aus dem Brief an Epiktet [1], Bischof von Korinth: II (f. 9 v), nur Inhaltsmitteilung von PG 26, 1057 C (καὶ ὁ Γαβριὴλ — πιστευθῇ); dieses und die folgenden Zitate stehen mit anderem Text auch in B. V. 35.

8 – Ebd. III (ff. 21 r-23 v) passim, zerstreute Auszüge in freier Wiedergabe.

9. 10 – Ebd. VI (f. 50 v). (f. 53 v-55 r).

11 – Ebd. VIII (f. 123 r. v).

12. 13 – Ebd. XI (f. 145 v). XII (f. 153 r).

14 – Über den Glauben und über Apollinaris [2]: VIII (f. 123 v).

15 – Aus dem Leben des hl. Antonius: VI (f. 45 r. v), freie Kompilation.

16. 17 – Aus der Rede über die Seele und den Leib und

[1] ابكدادس B VI. انكمدادس A VI. نكرادس A II. III. بركادس B VI. بكداس und بكراس Kairo 355. نكداديس, نكدادس A VI. VII. الدادس A. VI.

[2] ابولياريوس A. ليوليناريوس B, neben ابولیناریوس A III.

über das Hinabsteigen des Herrn in die Hölle und die Erlösung durch ihn: IX (f. 131 v), zwei Zitate:

« Sein kostbares Blut wurde auf die Erde gegossen, damit es die Erde und die, welche auf ihr sind, bewahre, und sein Leib war am Kreuze erhöht, damit er die Elemente (1) bewahre, und seine Seele ging in die Unterwelt und erlöste die, welche dort waren, und zerstörte die Unterwelt, denn er ist der alles Umfassende ».

« Er wurde mit der Lanze nur an dieser Seite durchbohrt, aus welcher Wasser und Blut floss. Gleichwie die Auflehnung zuerst vom Weibe geschah, das aus der in der inneren Seite des ersten Adam befindlichen Rippe geschaffen wurde, ebenso sollte aus der Seite des zweiten Adam die Erlösung geschehen und die Reinigung zugleich. Denn durch das Blut geschah die Erlösung und durch das Wasser die Reinigung. Dieses vollendete nicht der Satan nach seinem Willen. Denn der Herr starb den Tod, den man fürchtet, dass er komme, und er nahm ihn gefangen und machte ihn leicht (scil. für den Menschen?). Als er (der Satan) daran dachte, über Christus den Tod kommen zu lassen, da offenbarte er (Christus) durch ihn (den Tod) noch mehr dessen Untergang, und... er liess ihn erkennen, dass er Gott ist ». Die beiden Zitate stehen nicht wörtlich in dem koptischen Text bei E. W. WALLIS BUDGE a. a. O. S. 115-132, englisch S. 258-274, sondern enthalten nur gedankliche Anklänge.

18 – Aus der Rede über die Befreiung der Gefangenen (in der Unterwelt) durch Christus: X (f. 132 v sq.), Wiederholungen aus 16 mit Zusätzen.

19 – Ebd. XI (f. 143 r. v).

20 – Aus der Homilie über den Sturz des Teufels: V (f. 35 r. v).

21 – Ohne nähere Bestimmung: II (f. 12 v sq.) = Severus ibn al-Muqaffa' in *P. or.* III, 185, $_2$ - 186, $_1$, und Patr. Michael in Vat. ar. 136, f. 27 v sq. (2).

22 – II (f. 13 r) = ebd. III, 186, $_{1-2 \cdot 4-6}$ = Michael von Dimjāṭ in « *Reformversuch* » S. 186, $_{16-20}$.

23. 24 – VI (ff. 56 v-57 v). (f. 73 v sq.

(1) الاستقصات, corr. الاسطقسات στοιχεῖα.

(2) Siehe oben S. 64.

25 - VIII (f. 126v sq.).

26 - **Basilius,** Rede über die hl. Dreifaltigkeit [1]: XV (f. 165v).

27 - Rede über die Danksagung: VII (f. 117r-118r) passim, unter den Zeugnissen des Benjamin. Die Zitate kommen in Περὶ εὐχαριστίας PG 31, 217-237 nicht vor.

28. 29 - Unbestimmt: XII (f. 151r. v). XV (f. 168r-169r) passim.

30 - **Benjamin,** Patriarch von Alexandrien - « 16. Osterbrief (ἑορταστική), « worin er die Arianer, Apollinaristen und Manichäer widerlegt, die in ihrer Unwissenheit behaupten, die Gottheit Gottes, des Wortes, sei gestorben »: VII (ff. 114r-118v). Verwertet sind Zeugnisse aus Athanasius, Epiphanius, Cyrillus, Gregor, dem Theologen, Basilius, Proclus, Severus, Felix, Dioskurus. Der genze Brief steht in einer gekürzten Rezension im B. V. 209; und ist mit teilweise geändertem Text abgedruckt in der arabischen Zeitschrift ṭarīq al-ḥajat, II (Alexandrien 1932), S. 38-43.

31 - **Cosmas,** Patriarch von Antiochien (sic) - « Brief, den er herkömmlicher Sitte gemäss an den Patriarchen von Alexandrien sandte, als er zum Patriarchen geweiht war. »: III (f. 20r. v). - Ein Patriarch Cosmas ist in der Reihe der antiochenischen Patriarchen sowohl bei Melchiten als auch bei den Jacobiten unbekannt. Der Text ist auch verschieden von dem der beiden Synodikon-Schreiben des alexandrinischen Cosmas, siehe B. V. 215. 216.

32 - **Cyrillus,** Patriarch von Alexandrien - 1. Brief an Succensus [2], Bischof von (Dio-)Caesarea (= ep. 45): III (f. 17r).

33 - Ebd. VI (f. 49r), fehlt im Griechischen, oder ist nur dem Sinne nach aus ep. 45 kompiliert.

34 - Ebd. (f. 50r), gegen Schluss des Briefes.

35 - Ebd. XI (f. 143r).

36 - 2. Brief an Succensus (= ep. 46): III (f. 15v), Auszug aus ep. 46, § 1 (PG 77, 240).

(1) Eine Homilie über die hl. Dreifaltigkeit enthält die Hs Paul Sbath Nr. 43 S. 37 (J. 1766; *Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath, Catalogue* Tome I [Cairo 1928] S. 36). Vgl. Cambridge Dd 10. 10, f. 18r. v, karšūnī (W. Wright, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts*... II [Cambridge 1901], S. 996).

(2) اوكيسن, اوكيضس; اوكيضسس, اوكصس, اوكصسس, اوكيصص.

37 - Ebd. (ff. 17v-20r) passim.

38 - Ebd. XI (f. 146r), zitiert auch von Petrus al-Ǧamīl [1] in Vat. ar. 107, f. 57r.

39 - Brief an Nestorius: VI (f. 46r), d. i. Anfang von B. V. 161 mit anderem Wortlaut.

40 - 1. Brief an Nestorius: VI (f. 49r-50r), mehrere Auszüge.

41 - Brief an Acacius [2]: XI (f. 146v).

42 - Brief an die Mönche: VII (f. 113v sq.).

43 - Brief an die in Keuschheit lebenden Frommen (Mönche): VI (f. 46r. v), zwei Auszüge.

44 - Ebd. VIII (f. 124v sq.).

45 - Brief an die Könige (ad reginas), 175. Kapitel: X (f. 133r.v, wiederholt ebd. f. 135r.v) = PG 76, 1413 C-D, zwar nicht wörtlich, aber dem Sinne nach übersetzt [῞Ωσπερ δὲ οἰκονομικῶς – ἐγερεῖ γὰρ ἅπαντας ὁ Χριστός].

46 – « Brief an den König Theodosius, worin Cyrillus über die Häretiker spricht »: VIII (ff. 123v-124r), mit Erklärungen.

47 - Ebd. (f. 131v sq.).

48 – « Brief an den gerechten König Theodosius, über die eine Person »: XI (f. 146v sq.), unter den Zeugnissen des Severus.

49 – « Brief, den er nach Armenien sandte »: VI (f. 45v sq.), zwei Auszüge.

50 - « 35. Homilie »: VIII (f. 123v).

51 – « Buch der Schätze (d. i. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate), 2. Buch, 224. Kapitel »: VI (f. 50v).

52 – Aus dem 2. Buch der Schätze: VI (ff. 52r).

53 - 2. Anathem: VI (f. 47r).

54 - 4. Anathem: ebd.

55 - 5. Anathem: VI (f. 47v).

56 - 8. Anathem: XII (f. 153r. v).

57 - 12. Anathem: XI (f. 148v).

58 - « In der Antwort, die er im 12. (scil. Kapitel?) schrieb, worin er Theodorus (lies Theodoret), den Lehrer des Nestorius, angreift »: VII (f. 115r-116v), unter den Zeugnissen des Benjamin.

(1) Siehe oben S. 65.

(2) قافسوس A. قاقيوس B.

59 - Unbestimmt: II (f. 13r) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, 187,$_{4-5}$ = Patr. Michael in Vat. ar. 136, f. 28r sq. = Michael von Dimjāṭ in « *Reformversuch* » S. 184 und 186 f. = PG 76, 297 (Anathema II).

60. 61 - VI (ff. 57v-58v). (f. 71r), Abhandlung mit Verwertung von Worten des Cyrillus.

62. 63 - VIII (f. 127r. v). XII (f. 153v), bei Severus.

64 - **Cyrillus,** Bischof von Jerusalem - 17. Homilie, die er über den Hl. Geist sprach: XV (f. 165v sq.). Kommt in den beiden Catecheses XVI und XVII De Spiritu Sancto nicht vor.

65 - « **Demetrius,** Patriarch von Antiochien, der den Johannes Chrysostomus ('die Goldzunge') zum Priester weihte, in seiner Homilie über die Geburt, zu 'Ehre sei Gott in der Höhe' »: II (ff. 10r-11v). - In Wirklichkeit wurde Johannes von Flavian (386) ordiniert. Einen antiochenischen Patriarchen Demetrius gibt es nicht. Das Zitat findet sich in keiner der dem Johannes Chrysostomus selbst zugeschriebenen Homilien über die Geburt Christi.

66 - [**Didaskalie**] XI (f. 145r. v) « Die Herren, die Väter, die reinen Apostel, die Väter der ganzen Welt, sprachen im Buche des Kanons: In der Nacht der Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus sollen die Gläubigen ihre Körper mit reinem Wasser waschen und in ihren Häusern Lichter anzünden. Denn in dieser Nacht stand der Herr Jesus Christus von den Toten auf und erleuchtete die ganze Welt mit dem Lichte seiner Auferstehung ».

67 - Ebd. « Und sie sprachen in der Didaskalie: Am Tage der Auferstehung unseres Herrn und unseres Gottes Jesus Christus, der unsere Seelen vom Tode errettete ('lebendig machte'), des Ewigen, welcher der heilige Tag des Sonntags ist, in dieser Nacht sollen sie viele Zeit wachen, demjenigen, der die Welt durch das Licht der Hoffnung der Auferstehung erneuert hat, Heiligpreisungen und Lobgesänge darbringend. Ebenso gebieten wir euch, dass ihr die auf die Auferstehung folgende Woche beobachtet, das heisst die sieben Tage bis zum zweiten Sonntag nach der heiligen Auferstehung. Desgleichen sollt ihr an allen Sonntagen keine Arbeit tun » usw. Die beiden Zitate im vorstehenden Wortlaut finden sich in

keiner der gedruckten pseudo-apostolischen Rechtsschriften, vor allem nicht in der « Didaskalie der Apostel ».

68 – **Dioskurus,** Patriarch von Alexandrien – « In dem Brief, den er nach Gangra (1) schrieb an den Rhetor » (2): VII (f. 118v), unter den Zeugnissen des Benjamin.

69 – « In dem Brief, den er nach Gangra schrieb, von dem Benjamin in der 16. ἑορταστική Zeugnis gibt »: VIII (ff. 127v-128v [129r?]). Der Text ist hier viel weitschweifiger als im ersten Zitat.

70 – Unbestimmt: VI (f. 38v sq.).

71 – **Epiphanius,** « In seinem Buch, das er hauǧal (ϩⲁⲩϫⲁⲗ) der Religion nannte, wovon die Übersetzung im Griechischen und Koptischen ‘ Anker der Religion ’ ist, d. h. der, welcher mit Kraft den Beweis des rechten Glaubens anfasst », alias « Anker des Glaubens » (3): III (f. 15r).

72-75 – Ebd. III (f. 15v sq.). (f. 16r). (f. 16r. v). (f. 17r).

76 – Ebd. IV (f. 28r), mehrere kurze Zitate.

77-80 – Ebd. VI (f. 46v sq.). VII (f. 119r). VIII (f. 125v). X (f. 133v sq.).

81-83 – Ebd. XI (148r). XIV (f. 160r. v). XV (f. 162r-163r) passim.

84. 85 – « Buch des Glaubens » (4) XV (ff. 164r-165r). (f. 165v).

86 – « Widerlegung des Häresie des Apollinaris »: VII (f. 114v sq.).

87 – **Felix,** Patriarch von Rom – Über die Inkarnation und den Glauben: VII (117r), unter den Zeugnissen des Benjamin. Das gleiche Zitat bei Petrus al-Ǧamīl in Vat. ar. 107, f. 57v. Ähnlich im B. V. 45.

(1) عكره A. عنكرا B für غنكرا.

(2) تهراذر A. بهراذا B = ὁ ῥήτωρ; siehe oben S. 55.

(3) Abu'l-Barakat bemerkt in seinem Schriftstellerverzeichnis (W. Riedel a. a. O. S. 648) zu Epiphanius: « Von ihm ist das Buch des hauǧal; dieser Name wird aber nur al-auǧal (الاوجل) gesprochen und ist auf koptisch ⲉⲩϫⲁⲗ (Var. ⲁⲩϫⲁⲗ, d. i. die bohairische Form), und seine Bedeutung ist der Ankerplatz (المرسى), und enthält... » (Lücke).

(4) Ein aethiopisches Werk « Der Anfang des Glaubens » vermerkt M. Chaine, *Catalogue des mss. éthiopiens de la collection Ant. d'Abbadie* (Paris 1912), S. 80 Nr. 125, ff. 193r sqq.

88 – **Gregor von Nazianz** – In seinem Brief an Cledonius [1]: II (f. 13r) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* VI, 570,$_{3-4}$, wo noch ein Zusatz, = ep. 101 § 1: PG 37, 177C [εἴ τις οὐ Θεοτόκου – τῆς Θεότητος].

89 – Ebd. = *P. or.* VI, 570,$_{6-8}$.

90 – Ebd. VII (f. 112v).

91 – « In dem Buch, das er al-ʾuwajīt [2] nannte »: VII (f. 112v) = 2 kurze Zitate aus λόγοι στηλιτευτικοί.

92. 93 – Aus der Homilie über die Taufe [3]: VII (f. 112v). (f. 117r).

94. 95 – Unbestimmt: I (f. 2v). (f. 5v).

96 – II (f. 13r sq. = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, 189,$_{10}$-190,$_{1}$.

97 – Ebd. (f. 13v) = *P. or.* III, 190,$_{5-6}$ = *P. or.* VI, 570,$_{3-4}$.

98 – Ebd. = *P. or.* III, 190,$_{6-7}$, ähnlich in *P. or.* VI, 570,$_{4-5}$ mit einem Zusatz.

99 – Ebd. = *P. or.* III, 190,$_{7-8}$ = *P. or.* VI, 570,$_{5-6}$.

100 – III (ff. 23r-24r).

101 – VIII (ff. 120v-123r) passim.

102 – XV (ff. 166r-167v), das Gleichnis von der Sonne für die Dreifaltigkeit, in weiterer Ausführung durch den Verfasser.

103 – **Gregor von Nyssa** – Aus der Erklärung der Seligkeiten (wörtlich « der Seligen »): II (f. 13v sq.) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* VI, 570,$_{11}$-571,$_{7}$ = PG 44, 1201 BC [τί πτωχότερον ἐπὶ θεοῦ – τὰς τῶν δημίων οὐκ ἀπωθεῖται χεῖρας].

104 – Ebd. VI (f. 39r), teils kurze Aussprüche, teils in die Abhandlung eingeflochtene Hinweise.

105 – Unbestimmt: X (f. 135r), dem Festbrief des Benjamin entnommen.

106 – **Gregor, der Wundertäter,** der Armenier – Im Buch über die Inkarnation: VI (f. 48v sq.), mehrere Zitate.

107 – In der Homilie über die Auferstehung: VII (f. 113v).

108 – « In der Rede, die er zum Beweise des Glaubens verfasste »: VIII (f. 125r. v).

[1] فلسوس A II. فيليبوس B II. für قليدنيوس. اكلادانيوس B VII.

[2] Hss. الاويين für الاوييت = ⲟⲩⲟⲉⲓⲧ « Säule ». اللاوييت Kairo 355, f. 135r.

[3] Abu'l-Barakāt (Wilhelm Riedel, a. a. O., S. 643) kennt eine « vierte Homilie, Mahnrede über die Taufe ».

109 - Ebd. XI (f. 146v); so zitiert auch von Petrus al-Ǧamīl in Vat. ar. 107, f. 57r. v.

110 - Unbestimmt: II (f. 13v) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, 190,$_{9-10}$ = Patr. Michael in Vat. ar. 136, f. 29v = Michael von Dimjāṭ in « *Reformversuch* » S. 184 = PG 10, 1116C [καὶ ἀναθεματίζομεν - ἀνθρωπίνην).

111 - VI (f. 47v).

112 - **Jakob,** Bischof von Sarūǧ - Aus der Homilie über die Auferstehung unseres Herrn: XI (ff. 148r-149r), 3 Stellen. Zum Teil wörtlich auch bei Petrus al-Ǧamīl in Vat. ar. 107, f. 58r. v.

113 - Ebd. XII (f. 153v). - Die Texte fehlen in der Ausgabe der arabischen Homilien: kitāb maǧāmir ai muwāʿiẓ as-Sarūǧī. Kairo 1621 Mart. (= 1905 Ch.). Über original-syrische Auferstehungshomilien dieses Jakob siehe A. BAUMSTARK, *Geschichte der syr. Literatur*, S. 155 A. 2.

114 - Unbestimmt: III (f. 16r).

115 - **Jeremias,** der Prophet, Apokryphon (1): VII (A f. 152r. v; B f. 150r. v.; C f. 148r. v), herausgegeben und übersetzt von ALB. VACCARI in *Biblica* 3 (1922), S. 421. Dazu *Ancora l' 'Apocryphon Jeremiae'* in *Biblica* 4 (1923), S. 312-314, wo auch die Varianten aus A und C mitgeteilt sind. In A (f. 102v sq.) folgt darauf eine sehr umfangreiche Erklärung der einzelnen Worte und Sätze.

116 - **Ignatius,** « nach Petrus der dritte Patriarch von Antiochien » - Brief an die Bewohner von Smyrna: II (f. 12r) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, 184,$_{6-8}$, erweitert; ähnlich in *P. or.* VI, 569,$_{5-6}$. Das Ganze gekürzt aus dem griechischen Text c. 1.

117 - Brief an die Antiochener (apokryph): II (f. 12r. v) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, 184,$_{9}$-185,$_{2}$ = *P. or.* VI, 569,$_{7-9}$ (mit wenigen Änderungen = Michael von Dimjāṭ in « *Reformversuch* » S. 183 = griech. aus c. 1: ed. F. X. FUNK, *PatresApostolici* II (Tübingen 1901), S. 166; J. H. LIGHFOOT, *The Apostolic Fathers,* Part. 2, vol. 1 (London 1885), S. 136.

118 - **Johannes Chrysostomus** (« die Goldzunge ») - « Aus dem zweiten Abschnitt der Homilien über die Erschaffung der Welt in sechs Tagen »: VI (f. 74r. v).

(1) Siehe oben S. 11 Anm. 59.

119 – Aus dem Kommentar zum Johannes-Evangelium: IV (ff. 29v-31v), mehrere Auszüge.

120 – Aus der Homilie über die Geburt: II (f. 13r) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, $189,_{1-3}$.

121 – Ebd. II (f. 14r). Inc. « Er zeigte ein wunderbares Geheimnis in jenen Tagen ». Des. « und sie (pl. fem.) beteten an das Kind, das aus einer Jungfrau geboren ist ». Beide Texte kommen in den dem Johannes Chrysostomus zugeschriebenen Homilien über die Geburt Christi nicht vor.

122 – Aus der Homilie zum Tage der Taufe Christi: IV (f. 27v).

123 – Aus der Homilie über den Pharisäer und Zöllner: V (f. 37v).

124 – Unbestimmt: I (f. 5v).

125-127 – VI (f. 39v sq.). (f. 56r). (ff. 65r-66r) passim.

128 – XV (f. 162v).

129 – **Julius,** Patriarch von Rom (recte Apollinaris) – Aus dem Brief an Dionysius: VI (f. 47v sq.), ungenaue Auszüge. Inc. « Die Bücher, welche von Gott sind, belehren uns ». Des. « damit unsere Taufe in Gott vollkommen ist durch den Tod Christi ». Siehe Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodizea und seine Schule* (Tübingen 1904), S. 258, Zl. 10 - S. 259, Zl. 6. Die arabische Übersetzung in K. P. ist verschieden von derjenigen im B. V. 48; siehe *Röm. Quartalschr.* 36 (1928) S. 215 f.

130 – Im fünften Brief über die Vereinigung der Gottheit Christi mit seiner Menschheit: III (f. 22v sq.) = Severus ibn al-Muqaffaʿ in *P. or.* III, $188,_{4-10}$ und Patr. Michael in Vat. ar. 136, f. 29r. Fehlt in B. V.

131 – **Petrus von Alexandrien,** Martyrer – Rede über die Geburt: II (f. 12v).

132 – Homilie über die Taufe: IV (f. 28r. v) passim.

133 – « Im Buche der Gottheit, d. h. er sprach darin über die Gottheit des Wortes »: VI (f. 48r. v).

134 – Ebd. (f. 53r. v).

135 – **Polycarp** (1), Bischof von Smyrna – « In dem dritten Buch, das er gegen die Genossen der lügenhaften Welt geschrieben hat, d. i. gegen die Häretiker »: VII (f. 113v). Unbekannt.

(1) تاليكرس A. تاليكراياس B für باليكربس.

136 – **Proclus** (1), Patriarch von Konstantinopel – In der Homilie über die Geburt: II (f. 13v), ähnlich in B. V. 65 = Auszug aus oratio de laudibus s. Mariae: PG 65, 689 C.

137 – In der Homilie über den Apostel Thomas: VII (f. 117r), unter den Zeugnissen des Benjamin, als Schlusssatz zu B. V. 66.

138 – « In dem Bekenntnisse, das er über die Geburt aussprach »: VI (f. 46v). « Der in einer Natur Leidenslose wurde wegen seiner Erbarmung teilhaftig der Leiden. Nicht wurde Christus Gott durch Zuwachs – Gott bewahre davor! – sondern er wurde Mensch als Gott wegen seiner Barmherzigkeit gemäss der Überlieferung des Glaubens. Wir verkünden nicht einen Menschen, der Gott wurde, sondern Gott, der Mensch wurde ».

139 – « In seinem Brief, den er an die Bischöfe des Ostens schrieb »: VI (f. 46v), im Anschluss an die vorige Stelle = PG 65, 888 D.

140 – In der Homilie über die Auferstehung: VII (B f. 163r, fehlt in A) = Severus ibn al-Muqaffa' in *P. or.* VI, $573._9$-574_5 = PG 65, 793 Zl. 10-32 ('Αλλ' ὦ 'Ιουδαῖε – ἐξεχεῖτο).

141 – **Severus,** Patriarch von Antiochien – « Als er nach Ägypten gekommen war und in sehr schöner Weise über den Glauben an die hl. Dreifaltigkeit und das wunderbare Geheimnis der Fleischwerdung Gottes, des Wortes, (ein Buch) verfasste »: III (f. 20r).

142 – « Aus dem Buch, das er über den Glauben verfasste »: VI (f. 51r-52r), zwei Auszüge.

143 – « In der Rede, die er über das Schriftwort verfasste: Vater, in deine Hände übergebe ich meinen Geist (Lk. 23, 46) und über das Wort, das der Herr zum Räuber sprach: Heute wirst du mit mir im Paradiese sein (Lk. 23, 43) »: X (ff. 134r-135r und f. 135v).

144 – Homilie über die Auferstehung: XI (f. 142r. v).

145 – Aus dem Buch der Throne (2) (= ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι): VI (f. 60v sq.).

(1) ابرفلوس A. يرقلس B. ابرفلس Kairo 355.

(2) كتاب السورح A. كتاب الكراسى BC; Siehe oben. S. 55. Ein λόγος ἐπιθρόνιος in sahidischem Dialekt in Brit. Mus. copt. 190.

146 – Brief an Theodosius, Patriarchen von Alexandrien: IV (f. 28 v).

147. 148 - Ebd. V (f. 34 r). VI (f. 50 v sq.). Siehe B. V. 204: A. Mai, *Spicileg. Rom.* III, 722-728.

149 – Brief an den Präfekten (Eupraxius) ([1]): VII (f. 117 r), unter den Zeugnissen des Benjamin. Ein Brief ad Eupraxium cubicularium ist erwähnt bei Bern. de Montfaucon, *Bibliotheca Coisliana* (Paris 1715), S. 54, und steht syrisch in der Hs Brit. Mus. syr. 875, XII = Add. 12, 155 (Catalog von W. Wright, II, 944 b).

150 – « In einem seiner Briefe »: XV (f. 165 r. v).

151 – « In seinem Gebet zum Friedenskuss (εὐχὴ τοῦ ἀσπασμοῦ), in der Liturgie des hl. Gregorius: XII (f. 149 v). Inc. « Du bist dem Leibe nach in die Himmel aufgestiegen und erfüllst alles mit deiner Gottheit »; siehe Raphael Tuki, *Missale* [1736] S. ⲣϥⲁ Zl. 6-9. Eus. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio* I, 27.

152 – « Im Buch der Zeugnisse, das er über die Fleischwerdung verfasste (und) worin er viele Aussprüche aus den Zeugnissen der ehrwürdigen Väter sammelte »: VI (f. 47 r).

153 – Ebd. VII (f. 113 r), mit Zeugnissen aus Cyrillus und aus « dem dritten Werk des Athanasius über die hl. Dreifaltigkeit zur Widerlegung des Arius ».

154 – Ebd. VIII (f. 125 v sq.).

155 – Ebd. XI (f. 146 v sq.), mit Zeugnissen aus dem Brief des Cyrillus an den König Theodosius.

156 – Unbestimmt: II (f. 11 v sq.). Erklärung von Gal. 4, 4.

157 – VI (f. 43 r-45 r) passim.

158-160 – VI (f. 58 v-60 v). (f. 61 r-65 v) passim. (f. 72 v).

161 – IX (f. 129 v).

162. 163 – XII (f. 151 v). (f. 153 v) « indem Severus das Wort des Cyrillus übersetzt: Es ist geschrieben (B f. 165 r add. in den Psalmen und beim Apostel Paulus) über den Eintritt des Erstgeborenen in die Welt... ».

Über das Schrifttum des Severus berichtet K. P. in III (nach A f. 24 r): « Severus sagt in seinem grossen Buch über das Geheimnis der wunderbaren Menschwerdung, das er ‘ Buch des Ankers der Religion ’ nannte gemäss dem Buchtitel hauǧal

([1]) ابوسس A. اترايقس B (f. 125 v).

des Glaubens (scil. von Epiphanius, s. oben 71). Darin gibt er in weitläufiger Rede eine ausführliche Darstellung. Er nimmt den Text der Abhandlungen (maqālāt) des ehrwürdigen Vaters Cyrillus, des Patriarchen von Alexandrien, und erläutert diesen, Sache für Sache, bis zum Ende seines Buches, und belastet es (mit Auszügen) aus den Abhandlungen des Cyrillus. Er nimmt (= benützt) ihn in allen seinen Reden. Er entnimmt aus ihm jenen Gegenstand, den er (selbst) zuvor dargelegt hat. Ferner verfasste er eine zweite Erklärung über den Glauben, dazu seine übrigen Briefe und Abandlungen und lobt den Vater Cyrillus sehr, und nennt ihn den Herrn derjenigen, die über die Menschwerdung Gottes, des Wortes, gesprochen haben, und sagt: Seine Abhandlungen genügen » (1).

164 – **Theodosius,** Patriarch von Alexandrien, in seinem Brief an Severus, Patriarchen von Antiochien: III (f. 20 v). Mit anderer Fassung im B. V. 195.

165 – **Vitalis,** Patriarch von Rom, im Buch über den Glauben: VI (f. 113 v) = letzter Satz (mit anderem Wortlaut) von B. V. 59 und Zusatz = aus Cyrilli de recta fide ad reginas: PG 76, 1216 D. H. Lietzmann, *Apollinaris*..... S. 273, Zl. 20-25 [εἴ τις τολμᾶ λέγειν-ἔστω ἀνάθεμα]. Vgl. *Röm. Quartalschr.* 36 (1928) S. 230.

G. Graf.

(1) Nach B f. 37 v: « Der hl. Severus, Patriarch von Antiochien, sagt in dem grossen Buche. das er über das Geheimnis der wunderbaren Menschwerdung mit vorzüglicher Weisheit verfasste, die ihm der Hl. Geist verlieh, der Theologe, und wir finden in dieser grossen Rede auch sehr schön die Menschwerdung dargelegt ».

(2) انطاليس AB.

(Fortsetzung folgt)

THE ṬŪRUḤĀT OF THE COPTIC CHURCH

The term طَرْح, Ṭarḥ, plural طُرُوح and طُرُوحات, Ṭurūḥ and Ṭurūḥāt is applied to certain hymns which are sung after the first, second, and third Ode, the Theotokia, and the Arabic interpretation of the Gospel Lessons. The Ṭurūḥāt contain a resumé, or recapitulation of the principal themes of the hymns or Gospel Lessons to which they are appended ([1]). In the case of the Ṭurūḥāt which are sung after the Gospel Lessons, additional matter is often introduced, as will be seen from the following Ṭarḥ which is appointed for the Third Hour of Tuesday of Holy Week ([2]). This Ṭarḥ is on the Gospel Lesson Matt. XXIII, 37-XXIV, 2.

ⲟⲩⲙⲏϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ. ⲁⲓⲟⲩⲱϣ ⲡⲉϫⲉⲡϭ̅ⲥ̅. ⲉⲑⲟⲩⲏⲧ ⲛⲉϣⲏⲣⲓ. ⲱ ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.

For ([3]) many a time have I desired, saith the Lord, to gather together thy children, *O* Jerusalem,

ⲙ̀ⲫⲣⲏ† ⲛ̀ⲟⲩϩⲁⲗⲏⲧ. ⲉϣⲁϥⲑⲱⲟⲩ† ⲛ̀ⲛⲉϥⲙⲁⲥ. ⲉϧⲟⲩⲛ ϧⲁⲛⲉϥⲧⲉⲛϩ. ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣ.

As a bird is wont to gather together her brood under her wings, and ye would not.

([1]) Cf. the remarks of A. Mallon in *Les Théotokies ou office de la Sainte Vierge dans le rite copte, Revue de l'Orient Chrétien,* vol. IX (1904), p. 21.

([2]) Cf. *The Book of the Ṭurūḥāt of the Holy Pascha* (كتاب طروحات البسخة المقدسة), Old Cairo, 1914, pp. 96-99.

([3]) Italics indicate Greek words in the Coptic text.

ϯⲛⲁⲭⲁⲡⲉⲧⲉⲛⲏⲓ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̀ϫⲉⲡ̅ϭ̅ⲥ̅. ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ϣⲁϥⲉ. ϣⲁϯⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ.	I will leave your house, saith the Lord, desolate, until the *consummation* (of the world).
ⲉⲧⲁⲛⲓⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲧⲁⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲱⲧⲏⲣ.	When the *disciples* heard this *prophecy* of the *prophet* from the *Saviour*,
ⲁⲩⲧⲁⲙⲟϥ ⲉⲛⲓⲕⲱⲧ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲱⲛⲓ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲁⲛⲁⲑⲉⲙⲁ.	They shewed Him the buildings of the Temple and the costly stones and the *anathemas* (1).
ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛⲱⲟⲩ. ϫⲉⲛ̀ⲛⲟⲩϫⲁⲟⲩⲱⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲙⲁ. ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛⲟⲩⲱⲛⲓ. ⲉϣⲧⲉⲙⲃⲟⲗϥ ⲉⲃⲟⲗ.	He answered them saying that a stone of this place should not be left upon a stone which would not be pulled down.
ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲁⲫⲁⲓ ϣⲱⲡⲓ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁⲙ̅ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ. ⲉϯⲁⲛⲁⲗⲩⲙⲯⲓⲥ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ.	*Truly* this happened forty years after the *Ascension* of our *Saviour*.
ⲁⲩⲓ ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲣⲱⲙⲉⲟⲥ. ⲁⲩϣⲟⲣϣⲉⲣ ⲛ̀ϯⲡⲟⲗⲓⲥ. ⲁⲩϣⲱϥ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ. ϣⲁ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲫⲟⲟⲩ.	The Romans came, they destroyed the *city*, they laid waste the Temple even unto to-day.
ⲣ̅ⲕ̅ ⲛ̀ⲑⲃⲁ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ. ⲁⲩϧⲱⲧⲉⲃ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ. ϧⲉⲛⲣⲱⲥ ⲛ̀ϯⲥⲏϥⲓ.	One hundred and twenty myriad men of the Jews were slain by the edge of the sword.

(1) i. e. the Latin and Greek inscriptions on the balustrade before the *Hieron Hagion* of the Temple which forbade Gentiles to enter under the pain of death, cf. F. Josephus, *Bell. Jud.* V, 5, 2 and *Ant.* XV, 11, 5.

ⲁⲡⲓϫⲱⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ. ⲓ ⲉϩ-ⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲡⲓⲥⲁ-ϩⲟⲩⲓ. ϩⲱⲃⲥ ⲉϫⲉⲛⲛⲟⲩϩⲟ.	The wrath of God hath come upon them, and the curse hath covered their faces.

Of the authorship or the date of the composition of the Ṭurūḥāt nothing is known, but many of these hymns were certainly in use at the beginning of the 14th. century. Abū'l-Barakāt Ibn Kabar who died somewhere between A. D. 1320 and 1327 mentions in his great encyclopaedia of ecclesiastical and liturgical lore, the *Lamp of Darkness and the Elucidation of the Service* (مصباح الظلمة وايضاح الخدمة), the following Ṭurūḥāt.

a) The Ṭarḥ after the Theotokia at the Office of Midnight (1)

b) The Ṭarḥ of commemoration at the Service of the Offering of Incense (2)

c) The Ṭurūḥāt after the first, second, and third Ode (3)

d) The Ṭurūḥāt of Palm-Sunday (4)

e) The Ṭurūḥāt after the Gospel Lessons of Monday, Tuesday, and Wednesday of Holy Week (5)

f) The Ṭarḥ of Maundy Thursday (6)

(1) Cf. L. Villecourt's translation of certain chapters of the *Lamp of Darkness and the Elucidation of the Service* in his article *Les Observances Liturgiques et La Discipline du Jeûne dans l'Eglise Copte, Muséon* t. 37, p. 231 ' Et on chante après cela (les théotokies) une hymne (Ṭarḥ) Adam ou Batos '.

(2) Cf. *Muséon* t. 37, p. 240 ' Et il chante une hymne (Ṭarḥ) Adam propre à la louange du maître de la commémoraison (de celui qu'on commémore) '.

(3) Cf. *Muséon* t. 37, p. 243 ' Et dans les monastères, ils chantent pour chaque ode une hymne (Ṭarḥ). Pour la première et la seconde (ode), Adam; pour la troisième, Batos. Et aussi Miṣr et (le) Nord et (le) Sud sont constants dans cet usage '.

(4) Cf. *Muséon* t. 38, p. 269 (à l' 'ašiyah du Samedi de Lazare) ' On chante l'hymne (Ṭarḥ) de la fête mentionnée: C'est **ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲓϫⲉⲛⲟⲩⲧⲱⲟⲩ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ** '. (à la prière du matin) ' Et on chante quelque chose de l'hymne (Ṭarḥ) de la fête '.

(5) Cf. *Muséon* t. 38, p. 278 ' *Section de l'Évangile d'un tel l'Évangeliste.* Et quand c'est fini, on chante l'hymne (Ṭarḥ) en harmonie avec cette heure '.

(6) Cf. *Muséon* t. 38, p. 281 (1ière Heure du Jeudi Saint) ' Et on termine la prière à l'ordinaire par le sermon, l'hymne (Ṭarḥ) etc. '.

g) The Ṭurūḥāt of Good Friday, Holy Saturday, and Easter Sunday (1)

h) The Ṭurūḥāt after the Theotokia of the eve of the Vigils of the Feasts of the Nativity and the Epiphany (2).

With regard to the Ṭarḥ which is sung at the Vespers of the Eve of Palm-Sunday, this is found in Saʿidic in vol. XIV of the *Morgan Collection of Coptic MSS.* The MS. is dated **ⲕⲁⲧⲁ ⲭⲣⲟⲛⲟ ⲙⲁⲣⲧ ⲭ̅ⲑ̅** = according to the era of the Martyrs 609 (A. D. 892-893).

Boh. Text (3)	Saʿ Text (4)
ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲓϫⲉⲛⲟⲩⲧⲱⲟⲩ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲫⲏ ⲉⲧϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲥⲓⲱⲛ. ϭⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲥⲙⲏ ϧⲉⲛⲟⲩϫⲟⲙ. ϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.	**ⲙⲟⲟϣⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲓϫⲛ̄ⲟⲩⲧⲟⲟⲩ ⲉϥϫⲟⲥⲉ ⲡⲉⲧⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓ̈ⲍⲉ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲱⲛ ϫⲓ̈ⲥⲉ ⲛ̄ⲧⲉⲕⲥⲙⲏ ϩⲛ̄ⲟⲩϭⲟⲙ ⲡⲉⲧϩⲓ̈ϣⲉⲛⲟⲩϥⲉ ⲛ̄ⲑⲓ̈ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.**
ⲁϫⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲓⲟⲩⲗⲁ ϫⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲣⲟ ⲉϥⲛⲏⲟⲩ. ⲉⲣⲉⲡⲉϥⲃⲉϫⲉ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉϥϩⲱⲃ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙ̀ⲑⲟ ⲉⲃⲟⲗ.	**ⲁϫⲓ̈ⲥ ϩⲛ̄ⲛⲙⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ ⲛ̄ⲓⲟⲩⲗⲁ ϫⲉⲉⲓ̈ⲥ ⲡⲟⲩⲣ̄ⲣⲟ ⲛⲏⲩ ⲛⲉ ⲉⲣⲉⲡⲉϥϩⲟ ϩⲛ̄ⲧⲉϥϭⲓ̈ϫ ⲉϥⲛⲁⲧⲃ̄ⲃⲟ ⲙ̄ⲡⲉϥϫⲛⲟⲟⲩ.**

(1) Cf. *Muséon* t. 38, p. 287 (3ième Heure du Vendredi Saint) 'Et on lit ce qui lui est propre: prophéties, évangiles, sermons et hymne (Ṭarḥ)'. p. 288 (6ième Heure du Vendredi Saint) 'On lit les évangiles et les sermons qui leur conviennent, l'hymne (Ṭarḥ) etc.'. p. 293 (Le Samedi Saint à la prière du matin) 'On chante, à la suite de son interprétation (de l'évangile), une psallie, *Initium:* **ⲁⲩⲁϣⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ**'. p. 297 (Dimanche de Pâque) 'Et après son interprétation (de l'évangile) on chante (يطرح) cette psallie sur le ton Adam et on répond sur le ton **ⲁⲩⲁϣⲡⲉⲛⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅**. La voici: **ϭⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ**.

(2) Cf. *Muséon* t. 38, p. 319 (Vigile de la Nativité) 'On dit les sept théotokies et les hymnes (Ṭurûḥ) qui conviennent'. (Vigile de l'Épiphanie) 'La plupart des églises abrègent la prière après la messe de la **ⲡⲁⲣⲁⲙⲟⲛⲏ**. La pratique vraie est de réciter la prière de la fête et de chanter l'hymne (Ṭarḥ) comme les fêtes'.

(3) Cf. *The Book of the Ṭurûḥât of the Holy Pascha,* pp. 1-2.

(4) Cf. *Morgan Collection of Coptic MSS,* vol. XIV, p. 106, title **ⲉⲧⲃⲉⲧⲕⲏⲣⲓ̈ⲁⲕⲏ ⲛ̄ⲥⲓ̈ⲱⲛ**, 'Concerning Sion Sunday'.

ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ. ⲉϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲟϩⲓ ⲛ̀ⲉⲥⲱⲟⲩ. ⲛ̀ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲡⲉϥϫⲫⲟⲓ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ϥⲛⲁⲑⲱⲟⲩϯ ⲛ̀ϩⲁⲛϩⲓⲏⲃ.

ⲛ̄ⲑⲉ ⲛⲟⲩϣⲱⲥ ⲙ̄ⲙⲁⲛⲉⲥⲟⲟⲩ ⲉϥⲙⲟⲟⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉϥⲟϩⲉ ⲛⲉⲥⲟⲟⲩ ϩⲙ̄ⲡⲉϥⲛⲟϭ ⲛ̄ϭⲉⲣⲱϥ ⲉϥⲛⲁⲥⲱⲟⲩϩ ⲛ̄ⲛⲉϥϩⲓⲉⲓ̈ⲃ.

The remaining verses are not found in the Saʿidic.

Translation

1. Get thee upon a high mountain, thou that bearest glad tidings to Sion; lift up thy voice with strength, bear glad tidings to Jerusalem. 2. Say to[a] the cities of Juda: Behold your[b] king cometh[c], His reward is with Him, and His work is before Him[d]. 3. As a shepherd He pastures His flock of sheep; with His exalted arm[e] He shall gather together His lambs.

[a] Saʿ among. [b] Saʿ thy. [c] Saʿ adds ‘to thee’. [d] Saʿ omits ‘His reward — before Him’ and has ‘His fan is in His hand; He is about to cleanse His floor’. [e] Saʿ with His mighty staff.

In an additional Ṭarḥ for the Vespers of the Eve of Palm-Sunday the fourth and fifth stanzas are also found in Morgan vol. XIV p. 107 under the title “Concerning Sion Sunday”.

Boh. Text. (1)

ⲡⲉϥⲣⲁⲥϯ ⲇⲉ ⲡⲓⲙⲏϣ ⲉⲧⲟϣ. ⲉⲧⲁⲩⲓ ⲉⲡϣⲁⲓ. ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲛⲁⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.

ⲁⲩϭⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲃⲁⲓ ϧⲉⲛⲛⲟⲩϫⲓϫ. ⲁⲩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁⲧⲉϥϩⲏ.

Saʿ Text (2)

ⲙ̄ⲡⲉϥⲣⲁⲥⲧⲉ ⲡⲙⲏⲏϣⲉ ⲉⲧⲛⲁϣⲱϥ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲉⲓ̈ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲡϣⲁ ⲛ̄ⲧⲉⲣⲟⲩⲥⲱⲧⲙ̄ ϫⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲛⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲉⲑⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.

ⲁⲩϫⲓ̈ ⲛ̄ϩⲛ̄ⲃⲁϩ ⲛ̄ⲛ̄ⲃⲏⲛⲛⲉ ⲁⲩⲉⲓ̈ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲧⲉϥϩⲉ

(1) Cf. *The Book of the Ṭurūḥāt of the Holy Pascha*, p. 7.
(2) Cf. *Morgan Collection of Coptic MSS*, vol. XIV, p. 107.

ⲉⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲇⲁⲩⲓⲇ.	ⲉⲩⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̄ⲙⲁⲥ ϫⲉⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ⲡϣⲏⲣⲉ ⲛ̄ⲇⲁⲩⲉⲓ̈ⲇ ⲡⲁⲓ̈ⲡⲉ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲙ̄ⲡⲓ̈ⲏ̄ⲗ̄.

TRANSLATION

But[a] on the morrow, when the great multitude which went to[b] the feast heard that Jesus was coming up to Jerusalem, they took branches[c] in their hands[d] (and) they went forth before Him, crying out (and) saying: Hosanna, Son of David[e].

[a] Sa[c] omits '*but*'. [b] Sa[c] went up to. [c] Sa[c] branches of palms. [d] Sa[c] omits 'in their hands'. [e] Sa[c] adds: 'This is the King of Israel'.

The Ṭarḥ ⲁⲩⲁϣⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ of Holy Saturday is particularly interesting. It is found in MS. Add. 5997 British Museum, London, (a Holy Week Lectionary), dated the 22nd. Thoout, A. M. 990 = 19th. Sept., A. D. 1273, and also in Morgan vol. XIV. In this latter MS. the first part of this Ṭarḥ occurs as a hymn for the Feast of the Holy Cross, and the second part is found as a hymn for the Resurrection and the Cross of Christ. These two parts are also found combined in Saʿidic, as in the Bohairic, in MS. Vatic. Borg. Collect. Copto 109, 99, p. 421 (a Saʿidic Holy Week Lectionary of the 13th. — 14th. cent.).

BOH. TEXT (1)	SA[c] TEXT (2)
1. ⲁⲩⲉϣⲡⲉⲛⲥⲱ̄ⲣ̄. ⲉⲡϣⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲁⲩⲓϣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲛ̀ⲕⲉⲥⲟⲛⲓ ⲃ̄.	ⲁⲩⲉϣⲧ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲉⲡϣⲉ ⲙ̄ⲡⲉⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ ⲁⲩⲉⲓ̈ϣⲉ ⲛⲙ̄ⲙⲁϥ ⲛ̄ⲕⲉⲥⲟⲟⲛⲉ ⲥⲛⲁⲩ.

(1) Cf. *The Book of the Ṭurūḥāt of the Holy Pascha*, pp. 245-250.

(2) Cf. *Morgan Collection of Coptic MSS.* vol. XIV, p. 17, title ⲉⲧⲃⲉⲡⲉⲥ̄ⲣⲟ̄ⲥ̄ ⲙ̄ⲡⲉⲛϫⲟⲉⲓⲥ ⲓ̄ⲥ̄ ⲡⲉⲭ̄ⲥ̄, 'Concerning the Cross of our Lord Jesus Christ', and p. 111, title ⲉⲧⲃⲉⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓ̈ⲥ ⲙ̄ⲡⲛ̄ⲥⲱ̄ⲣ̄ ⲙ̄ⲛ̄ⲡⲉϥⲥ̄ⲣⲟ̄ⲥ̄, 'Concerning the Resurrection of our Saviour and His Cross'.

2. ⲟⲩⲁⲓ ⲥⲁⲧⲉϥⲟⲩⲓⲛⲁⲙ. ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ ⲥⲁⲧⲉϥⲭⲁϭⲏ. ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛⲧⲟⲩⲙⲏϯ. ⲉϥⲭⲁⲛⲟⲃⲓ ⲉⲃⲟⲗ.	ⲟⲩⲁ ϩⲓ̈ⲟⲩⲛⲁⲙ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲕⲉⲟⲩⲁ ϩⲓ̈ϩⲃⲟⲩⲣ ⲙ̄ⲙⲟϥ ⲓ̅ⲥ̅ ϩⲛ̄ⲧⲉⲩⲙⲏⲧⲉ ⲉϥⲕⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲃⲟⲗ.
3. ⲁⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲥϧⲁⲓ. ⲛ̀ⲟⲩⲉⲡⲓⲅⲣⲁⲫⲏ. ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲥⲁⲡϣⲱⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ.	ⲁⲡⲓ̈ⲗⲁⲧⲟⲥ ⲥϩⲁⲓ̈ ⲛⲟⲩⲉⲡⲓⲅⲣⲁⲫⲏ ⲁϥⲧⲟϭⲥ̄ ⲉⲡⲉⲥ̄ⳁⲟ̄ⲥ̄ ⲉⲥⲥⲏϩ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ.
4. ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉϣⲁⲩⲥⲓⲛⲓ. ϣⲁⲩⲱϣ ⲛ̀ⲛⲓⲥϧⲁⲓ. ϫⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ.	ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁⲡⲁⲣⲁⲅⲉ ϣⲁϥⲱϣ ⲛ̄ⲛⲉⲥϩⲁⲓ̈ ϫⲉⲡⲁⲓⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ̈.
5. ⲁⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ. ⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲡⲓϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ. ϫⲉⲙ̀ⲡⲉⲣⲥϧⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ. ϫⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ.	ⲁⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ̈ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ̄ⲡϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ϫⲉⲙⲡⲣ̄ⲥϩⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲉⲓ̈ϩⲉ ϫⲉⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ̈.
6. ⲁⲗⲗⲁ ⲥϧⲁⲓ ⲛ̀ⲑⲟⲕ. ϫⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ. ϫⲉⲁⲛⲟⲕⲡⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ.	ⲁⲗⲗⲁ ⲥϩⲁⲓ̈ ⲛ̄ⲧⲟϥ ϫⲉⲡⲁⲓ̈ ⲡⲉⲛⲧⲁϥϫⲟⲟⲥ ϫⲉⲁⲛⲟⲕⲡⲉ ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲣ̄ⲣⲟ ⲛ̄ⲛⲓ̈ⲟⲩⲇⲁⲓ̈.
7. ⲁⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ ⲥⲁϫⲓ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ. ϫⲉⲫⲏ ⲉⲧⲁⲓⲥϧⲏⲧϥ ⲁⲓⲥϧⲏⲧϥ. ⲁⲡⲓϩⲱⲃ ϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ.	ⲁⲡⲓ̈ⲗⲁⲧⲟⲥ ⲟⲩⲱϣⲃ̄ ϫⲉⲡⲉⲛⲧⲁⲓⲥⲁϩϥ̄ ⲁⲓ̈ⲥⲁϩϥ̄.

8. ⲁϥⲥϧⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲧϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ. ⲁϥⲥϧⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲉⲟⲥ. ⲁϥⲥϧⲁⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ. ϫⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ.(1) 9. ⲓⲥϫⲉⲛⲫⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁϫⲡ̅ⲋ̅. ϣⲁⲫⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁϫⲡ̅ⲑ̅ϯ. ⲟⲩⲭⲁⲕⲓ ⲁϥϣⲱⲡⲓ. ϩⲓϫⲉⲛⲡⲕⲁϩⲓ ⲧⲏⲣϥ. 10. ⲡⲓⲣⲏ ⲁϥⲉⲣⲭⲁⲕⲓ. ⲡⲓⲟϩ ⲁϥⲉⲣⲥⲛⲟϥ. ⲛⲓⲥⲓⲟⲩ ⲁⲩⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ. ϧⲉⲛⲑⲙⲏϯ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ. 11. ⲁⲡⲓⲥⲟⲛⲓ ⲉⲧⲥⲁⲟⲩⲓⲛⲁⲙ. ⲱϣ ⲛ̀ϧⲣⲱⲟⲩ

(1) Verses 8-14 not found in the Sa'idic.

ⲉⲃⲟⲗ. ϫⲉⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩⲓ ⲡϭ︦ⲥ︦. Ϧⲉⲛⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ. 12. ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥ︦ⲱ︦ⲣ︦. ϫⲉⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ ⲭⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ. Ϧⲉⲛⲧⲁⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ. 13. ⲁⲡⲓⲭⲁⲕⲓ ϣⲱⲡⲓ. Ϧⲉⲛϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ϯⲕⲧⲏⲥⲓⲥ. ⲉϥⲁϣⲓ ⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ. 14. ⲁϥⲱϣ ⲉⲡϣⲱⲓ ϩⲁⲡⲉϥⲓⲱⲧ. Ϧⲉⲛⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲥⲙⲏ. ⲁϥϯ ⲙ̀ⲡⲓⲡ︦ⲛ︦ⲁ︦. ⲉⲫⲣⲏⲓ ⲉⲛⲉϥϫⲓϫ.

15. ⲁϥⲓ ⲛ̀ϫⲉⲓⲱⲥⲏⲫ. ⲡⲓⲣⲉⲙⲁⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲁⲥ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲕⲟⲩⲇⲏⲙⲟⲥ. ⲛⲓⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ.	ⲁϥⲉⲓ̈ ⲛ̄ϭⲓ̈ⲓ̈ⲱⲥⲏⲫ ⲡⲁⲣⲓ̈ⲙⲁⲑⲁⲓ̈ⲁ ⲙⲛ̄ⲛⲓ̈ⲕⲱⲧⲏⲙⲟⲥ ⲛⲓ̈ⲁⲣⲭⲱⲛ ⲉⲧⲧⲁⲓ̈ⲏⲩ.
16. ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ. ⲛⲉⲙⲟⲩⲁⲗⲗⲟⲏ. ⲁϥⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲙ̀ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ.	ⲁⲩⲉⲓ̈ⲛⲓ ⲛⲟⲩⲥϯⲛⲟⲩϥⲉ ⲙ̄ⲛⲟⲩⲁⲗⲗⲱⲓ̈ ⲁⲩⲧⲁⲁⲩ ⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ⲙ̄ⲡⲓ̈ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ.
17. ⲁϥⲓ ⲛ̀ϫⲉⲓⲱⲥⲏⲫ. ⲡⲓⲣⲉⲙⲁⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲁⲥ. ⲉϦⲟⲩⲛ ϣⲁⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ. ⲁϥϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ.	(Not in the Sa'idic)
18. ϫⲉⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲙ̀ⲡⲥⲱⲙⲁ. ⲙ̀ⲡⲁϭ︦ⲥ︦ ⲓ︦ⲏ︦ⲥ︦. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲁⲕⲟⲥϥ. ⲉⲑⲣⲉⲡⲉϥⲛⲁⲓ ⲧⲁϩⲟⲓ.	(Not in the Sa'idic)
19. ⲁⲩⲕⲱⲥ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥ︦ⲱ︦ⲣ︦. ⲛ̀ⲟⲩϣⲉⲛⲧⲱ ⲉ︦ⲑ︦ⲩ︦. ⲡⲉϥϩⲟ ⲁⲩⲕⲟⲩⲗⲱⲗϥ. ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟⲩⲇⲁⲣⲓⲟⲛ.	ⲁⲩⲕⲱⲱⲥ ⲙ̄ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ϩⲛ̄ϩⲉⲛⲥⲓ̈ⲛⲧⲱⲛⲓ̈ⲟⲛ ⲉⲩⲟⲩⲁⲁⲃ ⲡⲉϥϩⲟ ⲁⲩⲥⲟⲩⲗⲱⲗϥ ⲛⲟⲩⲥⲟⲩⲇⲁⲣⲓ̈ⲟⲛ.
20. ⲁⲩϫⲱϣ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟϫⲉⲛ. ϩⲓϫⲉⲛⲧⲉϥⲁⲫⲉ. ⲁⲩⲭⲁϥ Ϧⲉⲛⲟⲩⲙ̀ϩⲁⲩ. ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲃⲁⲕⲓ.	ⲁⲩⲡⲱϩ︦ⲧ︦ ⲛⲟⲩⲥⲟϭⲛ̄ ϩⲓ̈ϫⲛ̄ⲧⲉϥⲁⲡⲉ ⲁⲩⲕⲁⲁϥ ϩⲙ̄ⲡⲉⲙϩⲁⲁⲩ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲗ ⲉⲧⲉⲩⲡⲟⲗⲓ̈ⲥ.
21. ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ Ϧⲉⲛ-	ⲁϥⲧⲱⲟⲩⲛ ϩⲛ̄ⲛⲉⲧⲙⲟ-

ⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. ϧⲉⲛⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁϩⲅ̄. ⲁϥⲥⲱϯ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲟⲃⲓ.

ⲟⲩⲧ ⲙ̀ⲡⲉϥⲙⲉϩ ϣⲟⲙⲛ̀ⲧ ⲛ̀ϩⲟⲟⲩ ⲁϥⲥⲱⲧⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲓ̈ⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̀ⲛⲉⲩⲛⲟⲃⲉ.

Variants of MS. Add. 5997 British Museum, foll. 274r-275v.

1. ⲁⲩⲉϣⲡⲉⲛⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄] ⲁⲩⲁϣⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ | ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ] ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓ⳨ | 2. ⲕⲉⲟⲩⲁⲓ] ⲟⲩⲁⲓ | 3. ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ] ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓ⳨ | 4. ⲉϣⲁⲩⲥⲓⲛⲓ] ⲉⲑⲛⲁⲥⲓⲛⲓ | ϣⲁⲩⲱϣ] ⲉϣⲁⲩⲱϣ | ⲛ̀ⲛⲓⲥϧⲁⲓ] ⲙ̀ⲙⲟⲥ | 5. ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ] ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ | 6. ϫⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ] ϫⲉⲛ̀ⲑⲟϥ ⲡⲉⲧⲁϥϫⲟⲥ | ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ] ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ | Verses 9 and 10 omitted by MS. Add. 5997 | 11. ⲁⲡⲓⲥⲟⲛⲓ] ⲁⲫⲏ | 12. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄] ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ | 13. ⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ] ⲉⲡⲓ⳨ | 14. ⲙ̀ⲡⲓⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄] ⲙ̀ⲡⲉϥⲡ̄ⲛ̄ⲁ̄ | 15. ⲛⲉⲙⲛⲓⲕⲟⲩⲇⲏⲙⲟⲥ] ⲛⲉⲙⲛⲓⲕⲟⲇⲏⲙⲟⲥ | 16. ⲁϥⲓⲛⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲥⲑⲟⲓⲛⲟⲩϥⲓ] ⲁⲩⲉⲛϩⲁⲛⲥⲑⲟⲩⲛⲟⲩϥⲓ | ⲁϥⲧⲏⲓⲧⲟⲩ] ⲁⲩⲧⲏⲓⲧⲟⲩ | ⲉⲡⲓⲥⲱⲙⲁ] ⲙ̀ⲡⲓⲥⲱⲙⲁ | 17. ⲉϧⲟⲩⲛ] omitted | ϣⲁⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ] ⲁϥⲓ ϣⲁⲡⲓⲗⲁⲧⲟⲥ | 18. ϩⲓⲛⲁ] ϫⲉϩⲓⲛⲁ | ⲉⲑⲣⲉⲡⲉϥⲛⲁⲓ ⲧⲁϩⲟⲓ] ⲛ̀ⲧⲉϥⲡⲉϥⲛⲁⲓ ⲓ ϩⲁⲣⲟⲓ | 19. ⲁⲩⲕⲱⲥ] ⲁⲩⲕⲟⲥ, an ⲱ added above ⲟ | ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄] ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ | ⲉ̄ⲑ̄ⲩ̄] ⲉⲥⲟⲩⲁⲃ | 20. ⲥⲁⲃⲟⲗ] ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲗ | MS. Add. 5997 adds two other verses before the final verse. *a*) ⲁⲩϫⲟⲥ ϧⲉⲛⲡⲟⲩϩⲏⲧ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ. ϫⲉⲫⲁⲓ ϥⲛⲁϣⲧⲱⲛϥ ⲁⲛϫⲉ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. *b*) ϩⲁⲛⲁⲧⲟⲟⲩⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ. ⲙ̀ⲫⲟⲩⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ. ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲛ̀ϫⲉⲡⲟ̄ⲥ̄. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. | 21. ⲁϥⲧⲱⲛϥ] + ⲛ̀ϫⲉⲡⲭ̄ⲥ̄, and ⲉⲃⲟⲗ omitted.

Translation

1. They hanged our *Saviour* on the wood of the *Cross*. They hanged with Him two thieves also. 2. One on His right and the other on His left, Christ in their midst forgiving sins.

3. Pilate wrote a *superscription* on the *Cross* above our *Saviour*. 4. Everyone that passed by read the letters: This is Jesus, the King of the Jews. 5. The *lawless* Jews said to the *governor*, saying: Write not thus, 'King of the Jews', 6. *But* write thou: This is what He said, 'I am Jesus, the King of the Jews'. 7. Pilate said to the *lawless* Jews: What I have written, I have written. The affair is finished. 8. He wrote in *Hebrew*, he wrote in *Latin*, he wrote in *Greek*, 'The King of the Jews'. 9. From the sixth hour until the ninth hour there was darkness over all the earth. 10. The sun was darkened: the moon became blood: the stars appeared at mid-day. 11. The thief who was on the right uttered a cry, 'Remember me, Lord, in Thy Kingdom'. 12. Our *Saviour* said to him: To-day thou shalt be with Me in My Kingdom. 13. There was darkness in the *universe*, on account of the King of *creation* hanging on the *Cross*. 14. He cried unto His Father with a loud voice: He gave the *Spirit* into His Hands. 15. Joseph of Arimathea and Nicodemus, the honourable *chiefs*, came, 16. They brought fragrant spices and *aloes*: they placed them on the *Body* of the *Only-begotten*. 17. Joseph of Arimathea went in unto Pilate; he besought him, 18. saying: Give me the *Body* of my Lord Jesus *that* I may bury It, in order that His mercy may reach me. 19. They wound our *Saviour* in a pure winding-sheet; His Face they wrapped in a *napkin*. 20. They poured ointment upon His Head; they placed Him in a tomb without the city. [Additional verses in MS. 5997. *a*) The *lawless* Jews said in their heart: This One shall not rise again from the dead. *b*) Very early on the first (one) of the *Sabbaths*, the Lord rose from the dead]. 21. He rose from the dead on the third day. He saved the *world* from its sins.

Variant readings of the Saʿidic version and notes.

3. on the *Cross* above our *Saviour*] Sa[c] he affixed it to the *Cross*, written in this manner. 5. *lawless*] Sa[c] omits. 6. thou] The Bohairic translator clearly failed to understand the Sa[c] adverb **ⲛ̄ⲧⲟϥ** (rather), and since he could not make sense with the Sa[c] pronoun **ⲛ̄ⲧⲟϥ** (he), he turned it into a second person singular pronoun. 7. said to] Sa[c] answered. to the *lawless* Jews] Sa[c] omits. The affair is finished] Sa[c] omits. 14. MS. Add. 5997 has 'His *Spirit*.' 16. 'They

brought' and 'they placed'] Reading according to Saᶜ and MS. Add. 5997. The printed text has the third person singular in both cases. 18. may reach me] MS. Add. 5997 has 'may come upon me'. 19. sheet] Saᶜ *sheets*. 20. the city] Saᶜ their *city*. 21. the *world*] Saᶜ this *world*.

As regards the Ṭarḥ **ϭⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ** of Easter Sunday, there is little doubt that it existed in the Saᶜidic Holy Week Lectionary (MS. Vatic. Borg. Collect. Copto 109, 99), seeing that the Ṭarḥ **ⲁⲩⲁϣⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ** of Holy Saturday is given by this MS. Unfortunately, we have not the Saᶜidic text, since the concluding folios of this MS. are missing. As further support for a Saᶜidic original of this Ṭarḥ, we should note verse 14 which runs as follows:

ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲥϩⲱⲟⲩ. ⲁⲩⲙⲁϣⲑⲁⲙ ⲛ̀ⲛⲉⲥⲃⲁⲗ. ϫⲉⲁⲥϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟϭⲛⲓ ⲛⲁϥ. ϣⲁⲧⲉϥϭⲓ ⲛ̀ⲛⲓϩⲁⲧ.	His evil wife – her eyes were closed, for she counselled him to take the silver.

Variants of the MS. Add. 5997. **ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲓ**] **ⲧⲉϥⲕⲉⲥϩⲓⲙⲓ** | **ⲉⲥϩⲱⲟⲩ**] **ⲉⲧϩⲱⲟⲩ** | **ϫⲉⲁⲥϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲟϭⲛⲓ**] **ϫⲉⲁⲥϯⲥⲟϭⲛⲓ** | **ϣⲁⲧⲉϥϭⲓ**] **ϣⲁⲛⲧⲉϥϭⲓ**.

This legend of the wife of Judas counselling her husband to take the money for betraying our Lord is found in the « Coptic (Saᶜidic) Narratives of the Ministry and the Passion », and we may assume that the composer of the Ṭarḥ in question was familiar with this Saᶜidic work. The text is as follows: **ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ϭⲉ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲥⲙⲛⲧⲁⲧⲥⲉⲓ ⲙⲛ ⲧⲉⲥⲙⲛⲧⲉⲓⲉⲣⲃⲟⲟⲛⲉ. ⲁϥϩⲙⲟⲟⲥ ⲙⲡⲉⲓϩⲟⲟⲩ ⲁⲥⲥⲩⲙⲃⲟⲩⲗⲉⲩⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲡⲉⲓⲛⲟϭ ⲛϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲙⲉϩ ⲛϩⲟⲧⲉ ϫⲉ ⲉⲓⲥ ϩⲏⲏⲧⲉ ⲉⲓⲥ ⲛⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲇⲓⲱⲕⲉⲓ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲕⲥⲁϩ. ⲧⲱⲟⲩⲛ ⲛⲅⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲇⲟⲩ ⲙⲙⲟϥ ⲛⲁⲩ. ⲥⲉⲛⲁϯ ⲛⲁⲕ ⲛϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲛⲭⲣⲏⲙⲁ ⲛⲧⲛⲕⲁⲁⲩ ⲛⲁⲛ ϩⲙⲡⲉⲛⲏⲓ ⲉⲧⲉⲛϭⲓⲛⲱⲛϩ.** « De cette façon donc, par suite de l'insatiabilité et du mauvais œil de cette femme, il resta ce jour-là et elle lui conseilla cette grande

chose si terrible, à savoir: Voici que les Juifs poursuivent ton Maître. Leve-toi donc et livre-le-leur. On te donnera beaucoup de richesses et nous les mettrons pour nous dans notre maison, afin d'en vivre » [1].

Finally, as regards the Ṭurūḥāt of Holy Week, we have a MS. of the Church of Sitt Barbara in Ḳaṣr aš-Šamaʿ (Old Cairo), which, although dated the 23rd. Baramhat, A. M. 1456 = March 30th., A. D. 1740, has on fol. 148ʳ the following note:

Ϧⲉⲛⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ⲛ̀ⲧⲉϯⲣⲟⲙⲡⲓ ⲁ̅ⲝ̅ⲅ̅ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲁⲣ ⲛⲉⲙⲥⲁⲣⲅⲉⲛⲟⲥ ⲯ̅ⲙ̅ⲋ̅ تاريخ النسخة القديمة المنقول منها هو هذا = The date of the old copy from which it (this MS.) was transcribed is in the month of the year of the Martyrs 1063 and the year of the Saracens 746, i. e. A. D. 1346-47.

This MS. contains the Ṭurūḥāt for each of the Hours of the days of Holy Week.

To sum up, we may safely say that the Ṭurūḥāt, such as we have them to-day, were in use at the beginning of the fourteenth century. Furthermore, several of these hymns are to be found in Saʿidic in a MS. written at the end of the ninth century.

The following is a list of the Ṭurūḥāt which have been published.

1) The Ṭurūḥāt of the Odes and the Theotokia are given in Claudius J. Labib's *Book of the Psalmodia for the month of Kīhak* (كتاب الابصلمودية الكيهكية), Cairo, 1911.

2) The Ṭuruḥāt of the Vigils of the Feasts of the Nativity and of the Epiphany are in the *Book of the Ṭurūḥāt and the Abṣāliyāt* (كتاب الطروحات والابصاليات), Cairo, 1920.

3) The Ṭurūḥāt of the Feast of the Cross, of Palm-Sunday, of the Sundays of Lent, of Easter Sunday, of the Sundays of Paschaltide, of the Feast of the Ascension and of the following Sunday, of Whitsunday, of the twenty-first and twenty-ninth day of each month are in the *Book of the procession on the Feast of the Cross and on Palm-Sunday and the Ṭurūḥāt of the Great Fast and of Paschaltide* (كتاب دورة عيدى الصليب والشعانين وطروحات الصوم الكبير والخمسين), Cairo, 1921.

(1) Cf. *P. O.* t. II, fasc. II, p. 156.

4) The Ṭurūḥāt of Holy Week are in the *Book of the Ṭurūḥāt of the Holy Pascha* (كتاب طروحات البسخة المقدسة), Cairo, 1914.

In addition to these published texts there is a number of Ṭurūḥāt for the feasts of the Saints that are found only in MSS.

It is with the Ṭurūḥāt of Holy Week that the present article is concerned. The Monday, Tuesday, Wednesday, Thursday, and Friday of Holy Week have a 1st., 3rd., 6th., 9th., and 11th. Hour of the eve, and a Morning Office, 3rd., 6th., 9th., and 11th. Hour of the day itself, and at each of these Canonical Hours there is read at the end of various other lessons a Gospel, after which the appointed Ṭarḥ is chanted. There are also Ṭurūḥāt for Palm-Sunday, Holy Saturday, and Easter Sunday.

In order to facilitate the task of those who may wish to identify Ṭurūḥāt from among the numerous fragments of varying lengths of Coptic hymns that are to be found in various libraries throughout the world, it is proposed to edit the initial and final stanzas together with a translation of these Ṭurūḥāt, and to give the number of stanzas of each Ṭarḥ, as well as a note on the subject matter of the Ṭarḥ.

The present article deals with the Ṭuruḥāt of Holy Week, and the text is that given in the *Book of the Ṭurūḥāt of the Holy Pascha*, Cairo, 1914. The pages occupied by each Ṭarḥ in the above mentioned work are indicated at the beginning of each text. All the Ṭurūḥāt are to be chanted to the 'air' of Adam, with one exception, which is that the Ṭurūḥāt of the Eve of Palm-Sunday are to the 'air' of Batos.

Eve of Palm Sunday

pp. 1-6. *Inc.* **ⲙⲁϣⲉ ⲛⲁⲕ ϩⲓϫⲉⲛⲛⲓⲧⲱⲟⲩ** (1) **ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲫⲏ ⲉⲧϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲥⲓⲱⲛ. ϭⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲥⲙⲏ ϧⲉⲛⲟⲩϫⲟⲙ. ϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ ⲛ̀ⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.** 'Get thee upon the high mountains,

(1) **ϩⲓϫⲉⲛⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ**, 'upon the high mountains' sic. This reading is also given in the *Book of the procession on the Feast of the Cross etc.*, p. 127 which contains this same Ṭarḥ. Abū'l-Barakāt in his *Lamp of Darkness and the Elucidation of the Service* (cf. p. 3 note 4) has correctly **ϩⲓϫⲉⲛⲟⲩⲧⲱⲟⲩ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ**, 'upon a high mountain'.

thou that bearest glad tidings to Sion: lift up thy voice with strength, bear glad tidings to Jerusalem'. *Exp.* ⲛⲁⲓ ⲇⲉ ⲛⲁⲩϩⲱⲥ ⲉⲩϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀Ⲇⲁⲩⲓⲇ. ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲓ ⲉⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ. '*But* these were praising (and) saying: Hosanna, Son of David. Blessed be the Lord Jesus Christ Who came to save us'. 16 verses. On the Lesson Is. XL, 9-31 ([1]) and on the first Gospel of the Liturgy of Palm-Sunday, Matt. XXI, 1-17, though only verses 1-9 provide material for this Ṭarḥ.

pp. 6-11. *Inc.* ⲉⲧⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲛ̀ϫⲉⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲛ̀ⲓ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲱⲓⲧ. ⲉϥⲛⲁ ⲉⲡϣⲱⲓ ([2]) ⲉⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. 'When Jesus approached the slope of the Mount of Olives, on coming up to Jerusalem'. *Exp.* ⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲫⲁⲓⲡⲉ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲫⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ. ϧⲉⲛⲫⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲟⲙ. 'Hosanna in the high (places). This is the King of Israel. Blessed is He Who cometh in the name of the Lord of Hosts'. A concluding line is added: ϫⲉⲡⲓⲱⲟⲩ ⲫⲁⲧⲉϥⲙⲉⲧⲛⲓϣϯ ϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲁⲙⲏⲛ. 'For glory appertaineth to His greatness for ever. Amen'. 18 verses. On the fourth Gospel of the Liturgy of Palm-Sunday, Jh. XII, 12-19, though only verses 12-15 provide material for this Ṭarḥ.

Morning Office of Palm Sunday

pp. 12-17. *Inc.* ϯⲛⲟⲩ ⲛⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ. ⲕⲁϯ ⲟⲩⲟϩ ϭⲓⲥⲃⲱ. ⲁⲣⲓⲉⲙⲓ ϫⲉⲡ̅ϭ̅ⲥ̅. ⲛ̀ⲑⲟϥⲡⲉ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. 'Now, kings, learn and receive instruction: know that the Lord is our God'. *Exp.*

([1]) The only one of the twenty manuscripts of the Holy Week Lectionary which I have examined (cf. *P. O.* t. xxiv, fasc. 2, p. 176) that contains this lesson from Isaiah is MS. Copte 6 Institut Catholique, Paris. At the beginning of this MS. there is written: فى يوم الاحد الشعانين يقرى فى التوزيع هذه نبوة اشعيا النبى 'On Palm-Sunday there is read this prophecy of Isaiah the prophet at the distribution (of the Communion)'. Then follows the text of Is. XL, 9-31. Only verses 9-11 provide material for the first part of this Ṭarḥ.

([2]) The printed text has ϥⲛⲁⲓ ⲡϣⲱⲓ (sic). De Lacy O'Leary, *Fragmentary Coptic Hymns*, London, 1924, gives this Hymn on page 29 which has the reading ⲉϥⲛⲁ ⲉϩⲣⲏⲓ.

ϫⲉⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲱⲥⲁⲛⲛⲁ ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲇⲁⲩⲓⲇ ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ. ⲛ̀ϫⲉⲫⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ. ϧⲉⲛⲫⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲟⲙ. 'Saying: Hosanna in the high (places). Hosanna, Son of David. Blessed is He Who cometh in the name of the Lord of Hosts'. There is the concluding line, as in the preceding Ṭarḥ. 19 verses. On the triumphal entry of Christ into Jerusalem. No particular Scriptural text is followed.

11th. Hour of Palm Sunday

pp. 18-22. *Inc.* **ⲛⲓⲙⲉⲩⲓ ⲉⲧⲁⲩϣⲱⲡⲓ. ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̀ⲁⲛⲟⲙⲟⲥ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟ ⲡⲭ̅ⲥ̅.** 'The thoughts which the *lawless* Jews had concerning our *Saviour,* our King the Christ'. *Exp.* **ⲉⲧⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲛⲁⲓ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲥⲟⲛ̅ⲃ̅. ⲁⲩⲭⲁⲣⲱⲟⲩ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲉϥⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲱⲟⲩ.** 'When the two brothers heard these (things), they were silent, (and) they went away on account of His great glory'. The following refrain (**ⲗⲱⲃϣ**) [1] is added: **ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲁϥⲓ ⲁϥϣⲉⲡⲙ̀ⲕⲁϩ. ϩⲓⲛⲁ ϧⲉⲛⲛⲉϥⲙ̀ⲕⲁⲩϩ. ⲛ̀ⲧⲉϥⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ.** 'Christ our *Saviour* came (and) suffered, *that* by His sufferings He might save us.' **ⲙⲁⲣⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ. ⲧⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ. ϫⲉⲁϥⲉⲣⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲁⲓ.** 'Let us give glory to Him. We magnify His name, for He has had mercy upon us *according to* His great mercy'. 14 verses. On Matt. XX, 20-28.

1st. Hour of the Eve of Monday

pp. 23-26. *Inc.* **ⲁⲣⲉϣⲁⲛⲡⲓⲓⲟϩ. ⲫⲓⲣⲓ ϧⲉⲛⲥⲟⲩⲁⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ. ϣⲁⲓ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ.** 'When the moon rises on the first of the month, and its *rays* shine upon the earth'. *Exp.* **ⲁϥⲉⲛⲧⲉⲛ ⲉⲡϣⲱⲓ. ⲉⲡϭⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲉⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ**

[1] **ⲗⲱⲃϣ** means 'crown'. This term is applied to a stanza or stanzas which are added at the end of certain hymns. Unless stated to the contrary, this refrain occurs at the end of all the Ṭurūḥāt of Holy Week.

Ordre suivant lequel ces documents se suivent dans nos mss. (1)

Documents.	V B 111 (1308)	V 409 (XV)	V 154 (XIII)	V B 148 (XVI)	P 242 (XVI)	P 234 (XIII)	P 235 (XIII)	P 236 (XV)	B 514 (XIII)	B 515 (XVII)	O 36 (XIII)	H 10 (XVII)	S S 309 (XIII)	S J 19 (1586)	C 4 (XIV)
Index – Liste des hérésies	1	5	—	—	1 ?	2	2,23 ?	3 - 4	2	1	2 - 3 ? 6	1,4	—	—	—
Canons des Apôtres (2).	2 - 4	2 - 4	1 - 3	2 - 4	5 - 7	3 - 5	3 - 5	6 - 8	3 - 5	2 - 4	7 - 9	5 - 7	1, 3, 4,	2 - 4	2 - 4
Ancyre – Néocésarée	5 - 6	6 - 7	4 - 5	5 - 6	9 - 10	6 - 7	6 - 7	9 - 10	6 - 7	5 - 6	10 - 11	8 - 9	5 - 6	5 - 6	6 - 7
Nicée – Préliminaires (3)	7 - 8	12 - 13	17?(7),12,16	7 - 8	11 - 12	8 - 9	8 - 9	11 - 12	8 - 9	7 - 8	12,16 - 17	10 - 11	7 - 8	7 - 8	12 - 13
Nicée – Canons (4)	9 - 11	14 - 16	13 - 15	9 - 11	13 - 15	10 - 12	10 - 12	13 - 15	10 - 12	9 - 11	13 - 15	12 - 14	9 - 11	9 - 11	14 - 16
Gangres	12	8	6	12	16	13	24	16	13	12	18	15	13	—	8
Antioche.	13	10	7	13	18	14	25	17	14	13	19	16	14	12	10
Laodicée.	14	11	8	14	19	15	26	18	15	14	20	17	15	13	11
Sardique.	15	9	9	15	17	16	27	19	16	15	21	18	16	14	9
Constantinople I	16	17	10	16	20	17	28	20	17	16	22	19	17	15	17
Ephèse	17	18	19	17	21	18	29	21	18	17	23	20	18	16	18
Chalcédoine	18	19	20	—	—	19	30	22	19	18	24	21	19	17	19
Constantinople II.	19	20	21	—	—	20	31	—	20	19	25	22	20	18	20
Constantinople III	20	21	22	—	—	21	32	23	21	20	27	23	21	19	21
In Trullo	21	—	23		—	—	—	24	—	21	28	24	22	—	22
Canons d' Epiphane (137)	22	22	—	—	—	22	33	27	22	22	26	27	25	20	—
Hérétiques – 72 Disciples. Symbole du Jeudi-Saint (5)	23 - 25	23 - 25	—	—	—	23	13 - 15	28 ?	23 - 25	23 - 24	—	—	—	—	—
Canons Spirituels	26	26	18	18	22	24	16	30	26	25	35	30	—	21	—
Prescriptions de l'Ancienne Loi . .	27	27	27	—	24	25	17	31	27	26	44	31	—	22	1 - ?
Canons des Empereurs Const., Théod., et Léon	28	29	—	—	23	27	19	—	29	27	48	32	—	23	—
Canons d' Epiphane.	29	30	—	21	—	—	20	27	30	28	31	28	26	24	—
Canons de Saint Basile	30	31	26	20	—	28	21	—	31	29 - 30	32	29	12	25	—
Procheiros Nomos	31	—	—	—	25	—	35	—	—	31	—	33	—	31	—
Nicée II (22 + 88 canons)	—	—	24 - 25	—	—	—	—	25 - 26	—	—	29 - 30	25 - 26	23 - 24	28 - 29	—
Canons de Clément, pape de Rome .	—	28	—	19	8	26	18	—	28	—	—	34	—	—	—
Profession de foi de Hiérothée . . .	—	24 - (6)	—	—	2	30 -	22	—	32	—	4	2	—	26	—
Profession de foi de Denys l'Aréop.	—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	5	3	2	—	—

Ordre suivant lequel ces documents se suivent dans nos mss. (1)

3 111 308)	V 409 (XV)	V 154 (XIII)	V B 148 (XVI)	P 242 (XVI)	P 234 (XIII)	P 235 (XIII)	P 236 (XV)	B 514 (XIII)	B 515 (XVII)	O 36 (XIII)	H 10 (XVII)	S S 309 (XIII)	S J 19 (1586)	C 4 (XIV)
1	5	—	—	1 ?	2	2,23 ?	3 - 4	2	1	2 - 3 ? 6	1,4	—	—	—
- 4	2 - 4	1 - 3	2 - 4	5 - 7	3 - 5	3 - 5	6 - 8	3 - 5	2 - 4	7 - 9	5 - 7	1, 3, 4,	2 - 4	2 - 4
- 6	6 - 7	4 - 5	5 - 6	9 - 10	6 - 7	6 - 7	9 - 10	6 - 7	5 - 6	10 - 11	8 - 9	5 - 6	5 - 6	6 - 7
- 8	12 - 13	17?(7),12,16	7 - 8	11 - 12	8 - 9	8 - 9	11 - 12	8 - 9	7 - 8	12,16 - 17	10 - 11	7 - 8	7 - 8	12 - 13
- 11	14 - 16	13 - 15	9 - 11	13 - 15	10 - 12	10 - 12	13 - 15	10 - 12	9 - 11	13 - 15	12 - 14	9 - 11	9 - 11	14 - 16
12	8	6	12	16	13	24	16	13	12	18	15	13	—	8
13	10	7	13	18	14	25	17	14	13	19	16	14	12	10
14	11	8	14	19	15	26	18	15	14	20	17	15	13	11
15	9	9	15	17	16	27	19	16	15	21	18	16	14	9
16	17	10	16	20	17	28	20	17	16	22	19	17	15	17
17	18	19	17	21	18	29	21	18	17	23	20	18	16	18
18	19	20	—	—	19	30	22	19	18	24	21	19	17	19
19	20	21	—	—	20	31	—	20	19	25	22	20	18	20
20	21	22	—	—	21	32	23	21	20	27	23	21	19	21
21	—	23		—	—	—	24	—	21	28	24	22	—	22
22	22	—	—	—	22	33	27	22	22	26	27	25	20	—
3 - 25	23 - 25	—	—	—	23	13 - 15	28 ?	23 - 25	23 - 24	—	—	—	—	—
26	26	18	18	22	24	16	30	26	25	35	30	—	21	—
27	27	27	—	24	25	17	31	27	26	44	31	—	22	1 - ?
28	29	—	—	23	27	19	—	29	27	48	32	—	23	—
29	30	—	21	—	—	20	27	30	28	31	28	26	24	—
30	31	26	20	—	28	21	—	31	29 - 30	32	29	12	25	—
31	—	—	—	25	—	35	—	—	31	—	33	—	31	—
—	—	24 - 25	—	—	—	—	25 - 26	—	—	29 - 30	25 - 26	23 - 24	28 - 29	—
—	28	—	19	8	26	18	—	28	—	—	34	—	—	—
—	24 - (6)	—	—	2	30 -	22	—	32	—	4	2	—	26	—
—	—	—	—	3	—	—	—	—	—	5	3	2	—	—

Notes.

(1) Pour certains mss cet ordre ne coïncide pas toujours avec celui du catalogue de la bibibliotèque : une connaissance plus exacte de l'un ou l'autre document nous a fait réunir sous un même numero d'ordre ce que l'auteur du catalogue partageait arbitrairement en deux.

(2) Sous ce titre sont groupées 3 collections pseudo-apostoliques :

1°) Actes des Apôtres après l'Ascension de N. S.

2°) Les Canons ou tiṯlâsât des Apôtres par Clément.

3°) Les Canons sur l'organisation du Sacerdoce.

(3) Nous réunissons sous ce titre les divers documents qui dans nos mss précèdent les canons attribués à Nicée I.

(4) Sont groupés sous ce titre 3 collections de canons attribués à Nicée I :

1°) Les 20 canons authentiques.

2°) Les canons arabes.

3°) Les statuts sur les monastères et les moines.

(5) Nous groupons ces 3 documents, car ils ne sont pas toujours indiqués séparément dans les catalogues de mss.

(6) (–) indique que le document est incomplet.

(7) (?) qui accompagne plusieurs renvois indique que nous ne nous prononçons pas sur la nature du document indiqué, car le titre rapporté par le catalogue n'est pas assez explicite ; ce titre cependant et l'étendue que possède le document d'après le catalogue, nous permettent de présumer que nous sommes en présence d'un document similaire à celui que nous trouvons dans les autres mss que nous avons nous même analysés.

ϦⲉⲛⲡⲓϢⲓⲕ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. 'He has raised us to the *former* height from out of the abyss of our *iniquities*'. 15 verses. On Jh. XII, 20-36.

3rd. Hour of the Eve of Monday

pp. 27-30. *Inc.* ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲁϥϢⲗⲏⲗ. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲥⲁⲃⲟⲛ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲣⲱⲓⲥ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ. Ϧⲉⲛϯⲡⲣⲟⲥⲉⲩⲭⲏ. 'Our *Saviour* prayed *that* He might teach us to watch in *prayer*'. *Exp.* ϯⲛⲁⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛ̀ⲥⲣⲁϩ. ⲛ̀ⲧⲁϯ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲥⲱⲓⲧ. ⲛ̀ⲧⲁϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩϢⲱϢ. ⲛⲉⲙⲟⲩϢⲫⲓⲧ ⲛ̀ⲉⲛⲉϩ. 'I will make them an example, and make them renowned, in that I will give them opprobium and eternal shame'. 11 verses. On Lk. IX, 18-22.

6th. Hour of the Eve of Monday

pp. 31-33. *Inc* ⲉⲧⲓ ⲇⲉ ⲉⲩⲛⲏⲟⲩ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. ⲛⲉⲙⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲉⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. '*Then* Christ our God having come with His *disciples* to Jerusalem'. *Exp.* ⲁⲕϯ ⲛ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ. ⲛ̀ⲧϢⲉⲃⲓⲱ ⲛ̀ϩⲁⲛⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉⲩ. ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ϥⲟϩⲓ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲕⲛⲟⲃⲓ. Ϣⲁⲡϫⲱⲕ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲛⲉϩ. 'Thou hast given evil things in requital for good things, wherefore thy sin abideth unto the consummation of the ages'. 11 verses. On Mk. X, 32-34.

9th. Hour of the Eve of Monday

pp. 34-36. *Inc.* ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲉⲡⲟ̅ⲥ̅. ⲉϢⲉⲛⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ϩⲓⲫⲙⲱⲓⲧ ⲛ̀ⲕⲉⲥⲁⲣⲓⲁ. ⲛ̀ⲧⲉⲫⲓⲗⲓⲡⲡⲟⲥ. 'When the Lord had ceased to question His *disciples* on the way of Caesaria Philippi'. *Exp.* ⲛⲏ ⲇⲉ ⲉⲑⲛⲁⲥⲱⲧⲉⲙ. ⲛ̀ⲥⲉⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ. ϥⲛⲁϯ ⲛⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲁϢⲓ. ⲛ̀ⲁⲑⲙⲟⲩⲛⲕ Ϣⲁⲉⲛⲉϩ. '*But* to those who shall hear and believe in Him He will give unceasing joy for ever'. 9 verses. On Mk. VIII, 27-33.

11th. Hour of the Eve of Monday

pp. 37-40. *Inc.* **ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲓⲛⲁⲏⲧ. ⲛ̀ⲣⲉϥⲉⲣⲡⲉⲑⲛⲁⲛⲉϥ. ⲫⲁϯⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲛⲉⲙϯⲙⲉⲧϣⲁⲛⲁϩⲑⲏϥ.** 'Hearken to the Merciful Benefactor, the Possessor of *goodness* and compassion'. *Exp.* **ⲛ̀ⲧⲉⲛⲙⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓϣⲗⲏⲗ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲉϯⲛⲏⲥⲧⲓⲁ. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲁϣⲛⲓ. ⲛ̀ⲛⲉϥⲉⲡⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲁ.** 'That we may persevere in prayer (and) love the *fast, in order that* we may obtain His *promises*'. 10 verses. On Matt. XVII. 19-23.

Morning Office of Monday

pp. 41-45. *Inc.* **Ϧⲉⲛⲧⲁⲣⲭⲏ ⲁⲫϯ. ⲑⲁⲙⲓⲟ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙⲡⲕⲁϩⲓ. ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁϥⲥⲉⲗⲥⲱⲗⲟⲩ. Ϧⲉⲛⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲛ̀ⲧⲉⲣⲱϥ.** 'In the *beginning* God created the heaven and the earth, (and) thus He comforted them with the *Spirit* of His mouth'. *Exp.* **ⲙⲁⲣⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ. ⲛ̀ⲧⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ. ϫⲉⲁϥⲓⲣⲓ ⲛⲉⲙⲁⲛ. ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲁⲓ.** 'Let us glorify Him (and) magnify His name, for He hath done to us *according to* His great mercy'. 16 verses. On the first Lesson of this Hour Gen. I, 1-II, 3.

3rd. Hour of Monday

pp. 46-50. *Inc.* **ⲣⲟⲩϩⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲉⲩⲗⲟⲅⲓⲙⲉⲛⲟⲥ. ⲁϥⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ϯⲃⲁⲕⲓ. ⲛⲉⲙⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.** 'In the evening of the day of the "*Blessed*", [1] He went out of the city with His *disciples*'. *Exp.* **ϣⲉⲡⲉⲙⲕⲁϩ ⲛⲉⲙⲡⲉⲕⲥⲟⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲁⲩ ⲉⲡϭ̅ⲥ̅. ϫⲉⲁϥϣⲉⲡⲉⲙⲕⲁϩ ⲉⲑⲃⲏⲧⲉⲛ. ϣⲁⲛⲧⲉϥⲛⲟϩⲉⲙ ⲙ̀ⲙⲟⲛ.** 'Suffer with thy brother, and behold the Lord, how He suffered for our sake, so that He might save us'. 14 verses. On Matt. XXI, 18-22.

[1] i. e. Palm Sunday. This term comes from the cry of the people "Εὐλογημένος ὁ ἐν ὀνόματι Κυρίου", as Christ rode into Jerusalem.

6th. Hour of Monday

pp. 50-53. *Inc.* **ⲱ ⲧⲁⲓⲧⲟⲗⲙⲏⲥⲓⲥ. ⲉⲧⲁⲕⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ⲱ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛ̀ϫⲫⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ.** 'O this *arrogance* that thou hast shewn, O *people* of Israel, the firstborn of God' *Exp.* **ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲇⲉ ϩⲱϥ. ⲉϥⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲉⲙⲓ. ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲁⲥϩⲱⲃⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟϥ. ⲛ̀ϫⲉⲧⲉϥⲃⲟⲏⲑⲓⲁ.** '*But* Israel herself is without knowledge, wherefore His *aid* is veiled from her'. 13 verses. On Jh. II, 13*-17.

9th. Hour of Monday

pp. 54-68. *Inc.* **Ϧⲉⲛⲛⲉⲕϫⲓϫ ⲛ̀ⲁⲧⲁϭⲛⲓ. ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲁⲕⲑⲁⲙⲓⲟⲓ. ⲁⲕⲉⲣⲕⲟⲥⲙⲓⲛ ⲙ̀ⲙⲟⲓ. ϩⲱⲥ ⲟⲩⲕⲉⲣⲁⲙⲉⲩⲥ.** 'With Thy spotless hands Thou hast created me, and *fashioned* me as a *potter*'. *Exp.* **ⲉⲑⲃⲉϫⲉ ⲁϥⲥⲱⲧⲉⲙ. ⲛ̀ⲥⲁⲧⲉϥⲕⲉⲗⲉⲩⲥⲓⲥ. ⲛⲉⲙⲛⲉϥϣⲏⲣⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϣⲁⲡⲓϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲛⲉϩ.** 'Because he and all his sons hearken to his *commands* unto the consummation of the ages'. 54 verses. The following refrain (**ⲗⲱⲃϣ**) is added after the 6th. verse, and then after each succeeding 5th. verse, with the exception of verses 27-33 (7 verses), **ⲁⲓⲉⲣⲉⲧⲓⲛ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ. ⲱ ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲁⲣⲓⲟⲩⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲁⲓ.** 'I *beseech* Thee, *O Good* (One), have mercy upon me, *according* to Thy great mercy'. On the first lesson of this Hour Gen. II, 15-III, 24.

11th. Hour of Monday

pp. 69-73. *Inc.* **ⲡⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ. ⲫⲏ ⲉⲧⲉⲣⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. ⲉⲧⲁϥⲙⲟϩ ⲙ̀ⲙⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲛ̀ⲧⲉϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ.** 'The true light which enlighteneth (and) which hath filled every place in the *universe*'. *Exp.* **ⲉⲧⲁⲩϫⲟⲗϥ ⲉⲃⲟⲗ. ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲟⲩϣⲟⲡϥ ⲉⲣⲱⲟⲩ. ⲁⲩϩⲓⲡϩⲟ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲁⲑⲛⲟⲩϯ.** 'They rejected Him and received Him not. They scorned Him, (and) remained impious'. 17 verses. On Jh. VIII, 51-59.

1st. Hour of the Eve of Tuesday

pp. 74-77. *Inc.* ⲁϥⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥϫⲓⲛⲙⲟϣⲓ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥ̀ⲱⲣ̅. ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉⲓⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. ⲛⲉⲙⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩϥ. 'Our *Saviour* made His way up to Jerusalem with His own'. *Exp.* ⲕⲉⲧⲑⲏⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ϩⲁⲛⲉⲧⲉⲛⲙⲱⲓⲧ ⲉⲧϩⲱⲟⲩ. ⲉⲑⲣⲟⲩϥⲱϯ ϩⲁⲣⲱⲧⲉⲛ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲉⲧⲉⲛⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ. 'Turn ye from your evil ways that your *transgressions* may be effaced'. 11 verses. On Lk. XIII, 23-30.

3rd. Hour of the Eve of Tuesday.

pp. 77-80. *Inc.* ϧⲉⲛⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲓ ⲛ̀ϫⲉϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ. ⲁⲩⲧⲁⲙⲟ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲏⲣⲱⲇⲏⲥ. 'In that day came certain people (and) informed Him concerning king Herod'. *Exp.* ϣⲁⲧⲉⲧⲉⲛϫⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϧⲉⲛⲟⲩⲣⲱ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ. ϫⲉϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲫⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ. ϧⲉⲛⲫⲣⲁⲛ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲫϯ. 'Until ye all say with one mouth, « Blessed is He Who cometh in the name of the Lord God »'. 10 verses. On Lk. XIII, 31-35.

6th. Hour of the Eve of Tuesday

pp. 80-84. *Inc.* ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲥⲏⲓⲛⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲑⲉⲣⲁⲡⲓⲧⲏⲥ. ⲉϥⲧⲁⲗϭⲟ ⲛ̀ϫⲓⲛϫⲏ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. 'As a doctor and *physician* Christ our God freely heals'. *Exp.* ϫⲉⲛ̀ⲑⲟϥⲡⲉ ϯϧⲣⲉ. ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧⲧⲁⲕⲟ. ⲉⲧϣⲁⲛϣ ⲛ̀ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲉⲑⲛⲁϩϯ ⲉⲣⲟϥ. 'For He is the imperishable food that nourishes all that believe in Him'. 14 verses. On Lk. XXI, 34-38.

9th. Hour of the Eve of Tuesday

pp. 85-88. *Inc.* ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲓⲛⲁⲏⲧ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲣⲉϥϣⲉⲛϩⲏⲧ. ⲫⲁⲡⲓⲙⲏϣ ⲛ̀ⲛⲁⲓ. ⲛ̀ⲣⲉϥⲱⲟⲩⲛ̀ϩⲏⲧ. 'Hearken to the merciful (and) pitiful (One) with Whom there is much mercy

(and) compassion'. *Exp.* **ⲉⲣⲉⲛⲉⲛⲯⲩⲭⲏ. ⲛⲉⲙⲛⲉⲛⲥⲱⲙⲁ ⲛⲉⲙⲛⲉⲛⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅. ⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲉⲁϭⲛⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲉⲧϭⲓ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲫⲛⲟⲃⲓ.** 'Our *souls* and our *bodies* and our *spirits* being cleansed from every stain that is received from sin'. 10 verses. On Lk. XI, 37-52.

11th. Hour of the Eve of Tuesday

pp. 88-90. *Inc.* **ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧⲕ. ⲱ ⲡⲓⲣⲉϥⲉⲣϩⲉⲙⲓ. ⲉⲧⲉⲙⲓ ⲛ̀ϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲙ̀ⲡⲁⲧⲟⲩϣⲱⲡⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ.** 'It is Thou alone, *O* Steersman, Who knowest all things before all things happen'. *Exp.* **ⲙⲁϩⲑⲏⲧⲉⲛ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲟϩⲉⲙ. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲛⲓⲫⲁϣ ⲉⲧⲭⲏ.** 'Take heed to yourselves and guard yourselves *that* ye may save yourselves from the snare that is set'. 9 verses. On Mk. XIII, 32-XIV, 2.

Morning Office of Tuesday

pp. 91-95. *Inc.* **ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲁϥⲓ. ⲉϫⲉⲛⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲣⲁⲫⲁⲍⲓⲛ. ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲅ̅ ⲛ̀ⲁⲃⲟⲧ. ⲉϥϣⲟⲡ ϩⲓⲡϣⲁϥⲉ.** 'Israel ascended the mountain of Raphazin, after having been three months in the desert'. *Exp.* **ⲁϥⲣⲓⲕⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲁⲫⲏⲟⲩⲓ. ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ. ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛⲟⲩϣⲓⲡⲓ. ⲛⲉⲙⲟⲩϣⲫⲓⲧ ⲛ̀ⲉⲛⲉϩ.** 'He hath bowed their heads before the *nations,* (and) they have remained in shame and eternal reproach'. 16 verses. On the first lesson of this Hour Exod. XIX, 1-8.

3rd. Hour of Tuesday

pp. 96-99. *Inc.* **ⲟⲩⲙⲏϣ ⲅⲁⲣ ⲛ̀ⲥⲟⲡ. ⲁⲓⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ-ϫⲉⲡ̅ϭ̅ⲥ̅. ⲉⲑⲟⲩⲏⲧ ⲛⲉϣⲏⲣⲓ. ⲱ ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅.** '*For* many a time have I desired, saith the Lord, to gather together thy children, *O* Jerusalem'. *Exp.* **ⲁⲡⲓϫⲱⲛⲧ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ. ⲓ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲡⲓⲥⲁϩⲟⲩⲓ. ϩⲱⲃⲥ ⲉϫⲉⲛⲛⲟⲩϩⲟ.** 'The wrath of God hath come upon them, and the curse hath covered their faces'. 10 verses. On Matt. XXIII, 37-XXIV, 2.

6th. Hour of Tuesday

pp. 99-102. *Inc.* ⲡⲓⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲧⲁⲫⲙⲏⲓ. ⲉⲧⲁϥⲓ ⲉⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ϧⲉⲛⲣⲱϥ ⲛ̀ⲁⲧⲙⲉⲑⲛⲟⲩϫ. ⲉϥⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. 'The true God came into the *world* speaking truth with guileless mouth'. *Exp.* ⲙⲁⲣⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲁⲛⲟⲛ. ⲙ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ. ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲧⲙⲟⲩⲛⲕ. 'Let us extol His holy name, and let us glorify Him unceasingly'. 10 verses. On Jh. VIII, 12-20.

9th. Hour of Tuesday

pp. 102-105. *Inc.* ⲱ ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϣⲟⲡ. ϧⲉⲛⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲛϩⲱⲗ. ⲉⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓϫⲱⲓⲧ. '*O* all ye who are in Jerusalem, come let us set out for the Mount of Olives' *Exp.* ⲛⲁⲓ ⲉⲩⲉⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛⲱⲧⲉⲛ. ⲉⲑⲃⲉⲫⲏ ⲉⲧⲉⲫⲱⲓ ⲛ̀ⲣⲁⲛ. ⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ ⲛ̀ⲑⲱⲧⲉⲛ. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲟϩⲉⲙ. 'These things they shall do to you on account of my name; lay hold on it *that* ye may be saved'. 11 verses. On Matt. XXIV, 3-35.

11th. Hour of Tuesday

pp. 106-111. *Inc.* ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧⲕ. ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ. ⲁⲓⲉⲣⲛⲟⲃⲓ ⲉⲣⲟⲕ. ⲭⲱ ⲛⲏⲓ ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ. 'Thou alone (art) the Lord *Almighty*. I have sinned against Thee, forgive me, Lord my God'. *Exp.* ⲉⲧⲉⲡⲓϩⲓⲏⲃ. ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ ⲫⲓⲱⲧ. ⲫⲏ ⲉⲧⲱⲗⲓ ⲙ̀ⲫⲛⲟⲃⲓ. ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ. 'Who is the Lamb of God the Father Who taketh away the sin of the whole *world*'. 22 verses. On Matt. XXV, 31-XXVI, 2.

1st. Hour of the Eve of Wednesday

pp. 112-117. *Inc.* ⲡⲓⲣⲱⲙⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲣⲟ. ⲉⲧⲁϥⲓⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲓϩⲟⲡ. ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲉⲛⲏ ⲉⲧⲑⲁϩⲉⲙ. ⲫϯ ⲫⲓⲱⲧⲡⲉ. 'The king who made the marriage (and) called those who were invited, is

God the Father'. *Exp.* ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲁϥϣⲱⲡⲓ. ⲛ̀ϣⲉⲙⲙⲟ ⲉⲡⲉϥⲱⲟⲩ. ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲟⲥⲩⲛⲏ. ⲁⲟⲩⲁⲓ ϭⲓⲧⲥ ⲛ̀ⲧⲟⲧϥ. 'Wherefore he became a stranger to His glory; his *archpriesthood* another took from him'. 21 verses. On Matt. XXII, 1-14.

3rd. Hour of the Eve of Wednesday

pp. 118-121. *Inc.* ⲁⲣⲓⲛⲟⲓⲛ ⲛⲱⲧⲉⲛ. ϧⲁⲛⲓϣⲁⲙϣⲉⲛⲟⲩϯ. ⲉⲛⲓⲙⲉⲧⲕⲉⲑⲩⲣⲙⲟⲛ. (1) ⲛ̀ⲧⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. '*Consider*, ye worshippers of God, the *compassion* of Christ our God'. *Exp.* ⲉⲑⲣⲉⲛⲟⲩⲛⲟϥ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲛ̀ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲧⲉϥⲁⲩⲗⲏ. ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲁϣⲛⲓ ⲉⲩⲛⲁⲓ. ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲉϥⲙⲉⲧϣⲉⲛϩⲏⲧ. 'That we may have gladness with Him in His *court*, (and) that we may obtain mercy through His compassion'. 12 verses. On Matt. XXIV, 45-51.

6th. Hour of the Eve of Wednesday

pp. 121-124. *Inc.* ⲱ ⲛⲁⲓⲁⲣⲉⲧⲏ. ⲛⲉⲙⲛⲁⲓⲡⲁⲣⲁⲃⲟⲗⲏ. ⲉⲧⲁϥⲱϣ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲱⲟⲩ. '*O* these *virtues* and these *parables* which the King of glory hath proclaimed'. *Exp.* ⲛⲏ ⲉⲧⲥⲉⲃⲧⲱⲧ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ. ⲛⲉⲙⲁϥ ⲉϧⲟⲩⲛ ⲉⲡⲓϩⲟⲡ. ⲛⲏ ⲉⲧⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲙⲉⲗⲏⲥ. ⲁⲩⲟϩⲓ ⲥⲁⲃⲟⲗ. 'Those who were prepared went with him into the marriage. Those who were *neglectful* stood without'. 14 verses. On Matt. XXV, 1-13.

9th. Hour of the Eve of Wednesday

pp. 125-127. *Inc.* ⲱ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲓⲫⲱⲛⲓ (2). ⲙ̀ⲙⲉⲧⲣⲉϥⲉⲣϩⲏⲃⲓ. ⲉⲧⲁⲡⲭ̅ⲥ̅ ϫⲟⲧⲟⲩ. ⲛ̀ⲛⲓⲫⲁⲣⲓⲥⲉⲟⲥ. '*O* what are these lamentable *utterances* which Christ spake to the Pha-

(1) a corrupt form of οἰκτίρμων.

(2) Reading according to the MS. of the church of St. Barbara, Cairo, fol. 70v. The printed text has ⲱⲛⲏ (sic).

risees'. *Exp.* ⲁⲧⲟⲩⲕⲗⲏⲣⲟⲛⲟⲙⲓⲁ. ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϩⲁⲛⲟⲩⲟⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲟⲩ. ⲁⲩϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϣⲁϥⲉ. 'Their *inheritance* hath become that of another, and their possessions have become a wilderness'. 10 verses. On Matt. XXIII, 29-36.

11th. Hour of the Eve of Wednesday

pp. 128-130. *Inc.* ϯⲕⲁϩⲥ ⲉⲧϫⲏ ⲉ̀ϧⲣⲏⲓ. ⲛ̀ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϩⲓⲛⲁ ⲁϥϣⲁⲛϧⲱⲛⲧ. ⲛ̀ϫⲉⲡϣⲁⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ. 'The custom which obtains among all the Jews, *that* when the feast of the *Pasch* approaches'. *Exp.* ⲉϥⲛⲁⲙⲟⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲑⲟϥ. ϧⲉⲛϩⲁⲛϩⲁⲗⲏⲥⲓⲥ. ⲛ̀ⲧⲉϥϭⲓⲧⲟⲩ ⲉⲁⲙⲉⲛϯ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲕⲟⲗⲁⲥⲓⲥ. 'He shall bind them with *chains*, that He may take them to Amenti and *punishments*'. 10 verses. On Jh. XI, 55-57.

Morning Office of Wednesday

pp. 131-134. *Inc.* ⲁⲩⲑⲱⲟⲩϯ ⲉⲩⲙⲁ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲫⲁⲣⲓⲥⲉⲟⲥ. ⲡⲉϫⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲉⲣⲏⲟⲩ. ϫⲉⲟⲩ. ⲡⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲁⲓϥ 'The Pharisees gathered together (and) said to one another: What shall we do?'. *Exp.* ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲥⲉⲛⲁⲥⲟϫⲡⲟⲩ. ⲛ̀ⲑⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲟⲩϣⲏⲣⲓ. ⲛ̀ϧⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲁⲙⲉⲛϯ. ⲡⲟⲩⲏⲓ ϣⲁⲉⲛⲉϩ. 'Wherefore they and their sons shall be left in Amenti, their house for ever'. 13 verses. On Jh. XI, 46-57.

3rd. Hour of Wednesday

pp. 134-137. *Inc.* ⲉⲧⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲛ̀ϫⲉⲡϣⲁⲓ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲁⲧϣⲉⲙⲏⲣ. ⲉⲧⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ. 'When the feast of unleavened bread approached, that is to say, the *Pasch* of the Jews'. *Exp.* ⲁⲩⲥⲉⲙⲛⲏⲧⲥ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲉϯ ⲛⲁϥ ⲛ̀ⲟⲩϩⲁⲧ. ϣⲁⲧⲉϥⲧⲏⲓϥ ⲉⲧⲟⲧⲟⲩ. ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲁⲧϭⲛⲉⲙⲏϣ. 'They settled with him to give him silver, that he might deliver Him to them without the multitude'. 9 verses. On Lk. XXII, 1-6.

6th. Hour of Wednesday

pp. 137-141. *Inc.* ⲁϥⲓ ⲉⲃⲏⲑⲁⲛⲓⲁ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. ϧⲁϫⲉⲛ̅ⲋ̅ ⲛ̀ⲉϩⲟⲟⲩ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ. 'Christ our God went to Bethany, six days before the *Pasch*'. *Exp.* ⲛ̀ⲧⲉⲛϯϩⲟ ⲉⲣⲟϥ. ⲉⲑⲣⲉϥⲉⲣϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ. ⲛ̀ⲟⲩⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ. ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉϥⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲁⲓ. 'Let us pray Him to grant to us the grace of forgiveness *according* to His great mercy'. 16 verses. On Jh. XII, 1-8.

9th. Hour of Wednesday

pp. 141-145. *Inc.* ⲡⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲕϫⲓⲛⲉⲣⲣⲱⲙⲓ. ⲁⲕϩⲟⲡϥ ⲛⲉⲙⲧⲉⲛⲥⲁⲣⲝ. ⲱ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ. 'The *mystery* of Thine Incarnation Thou didst hide in our *flesh*, *O* Christ our God'. *Exp.* ⲁϥⲟⲩⲟⲛϩϥ ⲛ̀ϫⲉⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲉϥⲁⲗⲟϫ. ⲉⲧⲁⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ϭⲓⲥⲙⲟⲩ ⲛ̀ϧⲣⲏⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ. 'Christ appeared from his loins, in whom all *nations* have been blessed'. 16 verses. On the first lesson of this Hour Gen. XXIV, 1-9.

11th. Hour of Wednesday

pp. 145-148. *Inc.* ⲁⲣⲓⲛⲟⲓⲛ ⲛⲱⲧⲉⲛ. ⲱ ⲛⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲥⲱⲟⲩⲛ. ⲛ̀ϯⲟⲓⲕⲟⲛⲟⲙⲓⲁ. ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ, '*Consider*, *O* ye learned, the *dispensation* of God the *Word*' *Exp.* ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲁϫⲣⲟⲛ. ϣⲁⲡⲓⲛⲓϥⲓ ⲛ̀ϧⲁⲉ. ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉϫⲉⲛⲡⲓⲛⲁϩϯ. ϧⲉⲛⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅. 'That He may confirm us in the faith in His holy name until (our) last breath'. 11 verses. On Jh. XII, 27-36.

1st. Hour of the Eve of Thursday

pp. 148-151. *Inc.* ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ. ⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲙⲉⲑⲛⲟⲩϯ. ⲛⲉⲙⲧⲉϥⲉⲝⲟⲩⲥⲓⲁ. 'Our Lord and our Master (and) our King Christ manifests

His Divinity and His *authority*'. *Exp.* ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲱ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ. ⲙ̀ⲡⲁϣⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲛⲟⲃⲓ. ⲛ̀ⲧⲉϥⲉⲣⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲓⲛ. ⲛ̀ⲛⲟⲩⲡⲁⲣⲁⲡⲧⲱⲙⲁ. 'That He may forgive them the enormity of their sins, (and) *pardon* their *transgressions*'. 14 verses. On Jh. X, 17-21.

3rd. Hour of the Eve of Thursday

pp. 152-155. *Inc.* ϯⲥϩⲓⲙⲓ ⲉⲧⲁⲥⲑⲱϩⲥ. ⲛ̀ⲛⲉⲛϭⲁⲗⲁⲩϫ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲓⲥⲟϫⲉⲛ. ⲉⲛⲁϣⲉⲛⲥⲟⲩⲉⲛϥ. 'The woman who anointed the feet of the Lord with ointment of great price'. *Exp.* ⲙⲁⲣⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛ ⲙⲟⲩⲛⲕ. ϧⲉⲛⲟⲩϫⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲟⲩⲱⲧ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲛⲉⲥⲱϫⲡ ⲛ̀ⲧⲁϥ. ϣⲱⲡⲓ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲕⲁϩⲓ. 'Let his name disappear in one generation, and let there be no posterity to him on earth'. 11 verses. On Mk. XIV. 3-11.

6th. Hour of the Eve of Thursday

pp. 155-159. *Inc.* ⲏⲥⲁⲏⲁⲥ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲉϥⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅. ⲟⲩⲃⲉⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛ̀ⲥⲟϫ. ⲛⲉⲛϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. 'Isaiah the *prophet* crying out in the *Spirit* against the foolish *people*, the children of Israel'. *Exp.* ⲁⲩⲥⲟⲩⲉⲛⲡⲉϥⲛⲁⲓ. ⲛⲉⲙⲡⲉϥϩⲙⲟⲧ ⲉⲧⲟϣ. ⲉⲧⲁϥⲫⲟⲛⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ⲉϫⲱⲟⲩ. ⲕⲁⲧⲁ ⲧⲉϥⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. 'They have known His mercy and His grace which is great which He hath shed upon them *according* to His *goodness*'. 16 verses. On Jh XII, 36*-43.

9th. Hour of the Eve of Thursday

pp. 159-161. *Inc.* ⲱ ⲛⲓⲥⲟϫ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲧⲏⲥ. ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ⲉⲧϭⲁϧⲉⲙ. ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁⲛⲟⲙⲟⲥ. '*O* foolish and *prevaricating* men, a *people* unclean (and) *iniquitous*' *Exp.* ⲕⲁϯ ⲁⲣⲓⲉⲙⲓ. ⲱ ⲛⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ ⲛ̀ⲥⲟϫ. ϫⲉⲁⲛⲟⲕ ϯ ϧⲉⲛⲡⲁⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲁⲓⲱⲧ ⲛ̀ϧⲏⲧ. 'Understand (and) know, *O* foolish Jews, that I am in the Father and the Father in Me'. 10 verses. On Jh. X, 29*-38.

11th. Hour of the Eve of Thursday

pp. 162-164. *Inc.* ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉ ⲫⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ. ⲡⲉϫⲉ ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲫϯ ⲉⲧⲟⲛϧ. 'I am the light of the whole *world,* saith our *Saviour,* the Son of the Living God'. *Exp.* ⲟⲩⲟϩ ϫⲉⲉⲛϫⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲟⲩⲟⲛ ϣϫⲟⲙ ⲙ̀ⲙⲟⲕ. ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϩⲗⲓ ⲛ̀ⲥⲁϫⲓ. ⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲧϫⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲟⲧⲕ. 'And that all things are possible for Thee, (and) that no word is impossible for Thee'. 8 verses. On Jh. XII, 44-50.

Morning Office of Thursday

pp. 165-169. *Inc.* ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲡⲓⲡⲁⲥⲭⲁ. ⲁϥϧⲱⲛⲧ ⲱ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ. ⲙⲁⲧⲁⲙⲟⲛ ⲉⲡⲓⲙⲁ. ⲉⲧⲉⲛⲛⲁⲥⲉⲃⲧⲱⲧϥ ⲛⲁⲕ. 'The day of the *Pasch* approaches, *O* our Master, indicate to us the place where we shall prepare it for Thee'. *Exp.* ⲁϥϭⲓ ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲉⲛⲟⲩⲛ. ⲁϥⲁⲓϥ ⲛⲉⲙⲛⲏ ⲉⲑⲛⲉⲙⲁϥ. ⲁϥⲉⲣ-ϩⲙⲟⲧ ⲉⲣⲟⲛ. ϧⲉⲛⲧⲉϥⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. 'He took that which was ours (and) joined it with that which was His. He was gracious unto us through His *goodness*'. 16 verses. On Lk. XXII, 7-13.

3rd. Hour of Thursday

pp. 169-172. *Inc.* ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁⲡⲉϥⲣⲁⲥϯ. ⲡⲉϫⲁϥ ⲛ̀ϫⲉ-ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ. ⲟⲩⲃⲉⲛⲓⲙⲏϣ ⲧⲏⲣϥ. ⲛⲉⲛϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲡⲓ̅ⲥ̅ⲗ̅. 'On the next day, Moses spake to all the multitude, the children of Israel'. *Exp.* ϫⲟⲩϣⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲁⲩ. ϫⲉⲉⲓⲉⲓⲛⲓ ⲉϫⲱⲕ. ⲛ̀ⲕⲉⲉⲣϧⲟⲧ ⲛ̀ⲛⲓϣϯ. ⲛ̀ⲧⲁϥⲟⲧⲕ ⲉⲃⲟⲗ. 'Take heed and see, lest I bring upon thee another great plague and destroy thee', 10 verses. On the first lesson of this Hour Exod. XXXII, 30-XXXIII, 5*.

6th. Hour of Thursday

pp. 172-174. *Inc.* **ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲡⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅. ⲡⲏⲓ ⲙ̀-ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. ⲡⲉϫⲉⲁⲇⲱⲛⲁⲓ. ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲡⲁⲛⲧⲟⲕⲣⲁⲧⲱⲣ.** 'Hearken to the word of the Lord, House of Israel, saith Adonai, the Lord *Almighty*'. *Exp.* **ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲑⲱⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲥⲉϫⲏ ϧⲁ-ⲡⲁⲉⲣϣⲓϣⲓ. ⲉⲩϫⲟⲩϣⲧ ϧⲁⲧϩⲏ ⲙ̀ⲡⲓⲛⲁⲓ. ⲡⲓⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲧ.** 'And all they that are under my authority look for mercy from Me'. 8 verses. On the second lesson of this Hour Ezech. XX, 39-44.

9th. Hour of Thursday

pp. 174-180. *Inc.* **ⲁϥⲉⲣϩⲟⲩⲟ ϭⲓⲥⲓ. ⲛ̀ϫⲉⲁⲃⲣⲁⲁⲙ. ⲙ̀-ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅. ⲉϩⲟⲧ ⲉⲣⲱⲙⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ.** 'Abraham was exalted before the Lord more than all men'. *Exp.* **ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁϥⲧⲁⲥⲑⲟϥ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲓϧⲉⲗⲗⲟ. ⲁϥϭⲓ ⲛ̀ⲁⲗⲟⲩ̅ⲃ̅. ⲛⲉⲙⲡⲉϥ-ϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ.** 'Thus the old man returned (and) took the two servants together with his son, and they departed'. 25 verses. On the first lesson of this Hour Gen. XXII, 1-19.

11th. Hour of Thursday

pp. 180-187. *Inc.* **ⲫⲣⲏ ⲛ̀ⲧⲉϯⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛ̀-ⲛⲉϥⲁⲕⲧⲓⲛ. ⲁⲡⲉϥⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ⲫⲟϩ. ϣⲁⲁⲩⲣⲏϫϥ ⲙ̀ⲡⲕⲁϩⲓ.** 'The Sun of Righteousness hath manifested His *rays*: His light hath reached the ends of the earth'. *Exp.* **ⲡϣⲏⲣⲓ ⲅⲁⲣ ⲙ̀ⲫϯ. ⲁϥⲓ ⲉⲑⲣⲉϥⲥⲱϯ. ⲙ̀ⲡⲓϩⲟⲩⲓⲧ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲡⲧⲁⲕⲟ.** '*For* the Son of God came that He might save the first man from destruction'. 27 verses. On Matt. XXVI, 20-29.

1st. Hour of the Eve of Friday

pp. 187-190. *Inc.* ⲛⲁⲓ ⲟⲛ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲧⲟⲩ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲁϥϥⲁⲓ ⲛ̀ⲛⲉϥⲃⲁⲗ ⲉⲡϣⲱⲓ. ϩⲁⲫⲏ ⲉⲧⲉⲫⲱϥ ⲛ̀ⲓⲱⲧ. 'Again when He had said these things, our Lord Jesus lifted up His eyes unto Him Who was His Father'. *Exp.* ⲛⲁⲓⲛⲉ ⲛⲓⲫⲱⲥⲧⲏⲣ. ⲛ̀ⲧⲉϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ. ⲉⲧⲁⲡⲟⲩⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. ⲙⲁϩⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲧⲏⲣϥ. 'These are the *luminaries* of the *universe* whose light hath filled the whole *world*'. 15 verses. On Jh. XVII, 1-26.

3rd. Hour of the Eve of Friday

pp. 191-195. *Inc.* ϩⲟⲧⲁⲛ ⲉⲧⲁⲩⲥⲙⲟⲩ. ⲁⲩⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲥⲓⲱⲛ. ⲁⲩϣⲉ ⲛⲱⲟⲩ ⲉⲡϣⲱⲓ. ⲉⲡⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲱⲓⲧ. '*When* they had blessed, they went forth from Sion (and) they went up to the Mount of Olives'. *Exp.* ⲫⲁⲓ ϩⲱϥ ⲉⲧⲁϥϯ. ⲙ̀ⲡⲉϥϭ̅ⲥ̅ ⲉⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ. ⲁϥϩⲓⲛϩⲟ ⲙ̀ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲁϥϫⲫⲉϩⲏⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲛⲟⲃⲓ. 'This one also delivered his Lord to the *nations*. He despised the grace (and) acquired the gain of sin'. 16 verses. On Matt. XXVI, 30-35.

6th. Hour of the Eve of Friday

pp. 195-198. *Inc.* ⲁϥϫⲱ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲱⲓⲧ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲓ ϣⲁⲅⲉⲑⲥⲏⲙⲁⲛⲏ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲛⲉⲙⲛⲉϥⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. 'Our *Saviour* Jesus left the Mount of Olives with His *Apostles* (and) they went unto Gethsemane'. *Exp.* ⲁⲕϫⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲙⲟⲩ. ⲁⲕⲙⲉⲛⲣⲉⲡⲓⲥⲁϩⲟⲩⲓ. ϥⲛⲁϣⲱⲡⲓ ⲉϫⲱⲕ. ϣⲁⲡϫⲱⲕ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲉϩ. 'Thou hast thrust aside the blessing, (and) thou hast loved the curse. It shall be upon thee unto the consummation of ages'. 15 verses. On Matt. XXVI, 36-46.

9th. Hour of the Eve of Friday

pp. 199-203. *Inc.* ⲉⲧⲁϥⲕⲏⲛ ⲉϥⲥⲁϫⲓ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ⲛⲉⲙⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲉⲑⲃⲉⲛⲉϥⲉⲙⲕⲁⲩϩ. 'When our *Saviour* had ceased speaking with His *disciples* concerning His sufferings'. *Exp.* ⲁⲕⲉⲣⲫⲟⲣⲓⲛ ⲙ̀ⲡⲓⲥⲁϩⲟⲩⲓ. ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩϣⲑⲏⲛ. ⲧⲉⲕⲧⲟⲓ ⲛⲉⲙⲛⲓⲛⲱⲓⲕ. ⲱ ⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲃⲁⲧⲏⲥ. 'Thou wast *clothed* with the curse as with a mantle. Thy lot is with adulterers, *O transgressor*'. 16 verses. On Matt. XXVI, 47-58.

11th. Hour of the Eve of Friday

pp. 203-207. *Inc.* ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲇⲁⲩⲓⲇ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. ⲉϥⲥⲟϩⲓ ⲛ̀ⲛⲉⲥⲣⲱⲙⲓ. ⲛⲉⲙⲛⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲛ̀ϧⲏⲧⲥ. 'Hearken to David, king of Jerusalem, chastening its men and them that dwell in it'. *Exp.* ⲁⲡⲓⲁⲗⲉⲕⲧⲱⲣ ⲙⲟⲩϯ. ⲁϥⲛⲉϩⲥⲓ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ. ⲁϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ ⲁϥⲣⲓⲙⲓ. ⲛ̀ⲟⲩⲣⲓⲙⲓ ⲉϥⲉⲛϣⲁϣⲓ. 'The *cock* crowed (and) Peter was roused. He went forth: he wept bitterly'. 19 verses. On the Psalm versicle Ps. II, 1-2, and the second Gospel of this Hour Mk. XIV, 55-72.

Morning Office of Friday

pp. 208-212. *Inc.* ϣⲱⲣⲡ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ. ⲛ̀ⲧⲉϯⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲓ. ⲁⲩⲑⲱⲟⲩϯ ϩⲓⲟⲩⲙⲁ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ. 'In the morning of the day of the *Parasceve*, the *highpriests* gathered together in a place'. *Exp.* ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲛⲡⲉ. ⲁⲗⲗⲁ ⲫⲁⲓ ⲟⲩⲛⲟⲩϯⲡⲉ. ⲡⲉϥⲥⲛⲟϥ ϥⲛⲁϥⲱϯ. ⲛ̀ⲛⲓⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. 'This one is not a *prophet*, *but* a God. His Blood shall efface *iniquities*'. 17 verses. On the first Gospel of this Hour Matt. XXVII, 1-14.

3rd. Hour of Friday

pp. 212-215. *Inc.* ϯⲉⲣⲁⲡⲟⲣⲓⲥⲑⲉ. ⲛⲉⲙⲡⲁⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲫⲁⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϧⲣⲱⲟⲩ. ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲏⲥⲁⲏⲁⲥ. 'I am *perplexed* at this *prophet*, the possessor of a great voice, the just Isaiah'.

Exp. ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲇⲉ ϩⲱϥ. ⲁϥⲁⲙⲟⲛⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲛ̀ϫⲉⲟⲩⲑⲱⲙ-ⲛϩⲏⲧ. ϣⲁϯⲥⲩⲛⲧⲉⲗⲓⲁ. '*But* hardness of heart hath taken hold of Israel unto the *end*'. 13 verses. On the fourth lesson of this Hour Is. LXIII, 1-7*.

6th. Hour of Friday

pp. 216-226. *Inc.* ⲛⲏ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲉⲧϣⲟⲡ. ϧⲉⲛⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲁⲛⲁⲩ. ⲉⲧⲁⲓⲑⲉⲱⲣⲓⲁ. 'All (ye) that are in Jerusalem, come see this *spectacle*'. *Exp.* ⲡⲁⲙⲁϩⲓ ⲙ̀ⲫⲙⲟⲩ. ⲁⲕⲕⲱⲣϥ ⲱ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ. ϧⲉⲛⲡⲉⲕⲥⲧⲁⲩⲣⲟⲥ. ⲱ ⲫⲁϯϫⲓϫ ⲉⲧϫⲟⲣ. 'The power of Death Thou hast destroyed, *O* our Master, by Thy *Cross*, *O* Possessor of a strong arm'. 47 verses. On the four Gospels of this Hour Matt. XXVII, 27-45; Mk. XV, 26-33; Lk. XXIII, 26-44; Jh. XIX, 13-27.

9th. Hour of Friday

pp. 227-234. *Inc.* ⲓⲥϫⲉⲛϫⲱⲟⲩ ϣⲁϫⲱⲟⲩ. ⲛⲉⲕⲣⲟⲙⲡⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲩⲙⲟⲩⲛⲕ. ⲟⲩⲟϩ ϧⲁϫⲱϥ ⲙ̀ⲫⲣⲏ. ϥϣⲟⲡ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲕⲣⲁⲛ. 'From generation unto generation Thy years shall not fail, and Thy name is before the sun'. *Exp.* ⲁϥⲟⲗⲟⲩ ⲁϥⲉⲛⲟⲩ. ⲉⲡⲓⲡⲁⲣⲁⲇⲓⲥⲟⲥ. ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲛⲟϥ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲙⲁ ⲛ̀ⲉⲙⲧⲟⲛ. 'He took them away (and) brought them to *Paradise*, the *place* of delight and the place of repose'. 31 verses. On the first Gospel of this Hour Matt. XXVII, 46-50.

11th. Hour of Friday

pp. 234-240. *Inc.* ⲱ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲡⲓϩⲏⲕⲓ. ⲡⲓⲉⲭⲙⲁⲗⲱⲧⲟⲥ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲛⲉϥⲁⲛⲟⲙⲓⲁ. ϩⲱⲃⲥ ⲙ̀ⲡⲓⲁⲏⲣ. '*O* Israel, poor and *wretched*, whose *iniquities* obscure the *atmosphere*'. *Exp.* ⲁⲡⲉⲛⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ϧⲉⲛⲛⲉϥⲉⲙⲕⲁϩ ⲛ̀ⲟⲩϫⲁⲓ. ⲥⲱϯ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲛ̀ⲟⲩⲥⲱϯ ⲛ̀ⲉⲛⲉϩ. 'Our *Saviour* Jesus by His

saving sufferings saved the *world* with an eternal salvation'. 24 verses. On the four Gospels of this Hour Matt. XXVII, 51-56; Mk. XV, 38-41; Lk. XXIII, 47-49; Jh. XIX, 31-37.

12th. Hour of Friday

pp. 240-244. *Inc.* **ⲉⲧⲁⲣⲟⲩϩⲓ ϣⲱⲡⲓ. ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙ-ⲙⲁⲩ. ⲉⲧⲉϯⲡⲁⲣⲁⲥⲕⲉⲩⲏ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϣⲁⲓ.** 'When it was evening of that day which was the *Parasceve* of the great feast'. *Exp.* **ϯⲙⲁⲅⲇⲁⲗⲓⲛⲏ. ⲛⲉⲙϯⲕⲉⲙⲁⲣⲓⲁ. ⲁⲩⲉⲙⲓ ⲛ̀ⲕⲁⲗⲱⲥ. ϫⲉⲉⲧⲁⲩⲭⲁϥ ⲑⲱⲛ.** 'Magdalene and the other Mary knew *well* where He was laid'. 17 verses. On the four Gospels of this Hour Matt. XXVII, 57-61; Mk. XV, 42-XVI, 1; Lk. XXIII, 50-56*; Jh. XIX, 38-42.

Morning Office of Saturday

pp. 245-250. *Inc.* **ⲁⲩⲉϣⲡⲉⲛⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅. ⲉⲡϣⲉ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩ-ⲣⲟⲥ. ⲁⲩⲓϣⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ. ⲛ̀ⲕⲉⲥⲟⲛⲓⲃ̅.** 'They hanged our *Saviour* on the wood of the *Cross*. They hanged with Him two thieves also'. *Exp.* **ⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. ϧⲉⲛ-ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲙ̀ⲙⲁϩⲅ̅. ⲁϥⲥⲱϯ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛ-ⲛⲟⲩⲛⲟⲃⲓ.** 'He rose from the dead on the third day: He saved the *world* from its sins'. 21 verses. In place of the refrain (**ⲗⲱⲃϣ**) which is given on page 15 there is **ⲉⲑ-ⲃⲉⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ ϣ̅ⲃ̅ⲗ̅.** 'Wherefore we glorify Him etc.', see below.

Easter Sunday

pp. 251-255. *Inc.* **ϭⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ ϭⲓⲟⲩⲱⲓⲛⲓ. ⲱ ⲡⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓϫⲱⲓⲧ. ⲫⲙⲁⲛ̀ⲑⲱⲟⲩϯ ⲛ̀ⲛⲓⲍⲱⲟⲛ. ⲉⲧϣⲉϣⲥⲑⲟⲓ-ⲛⲟⲩϥⲓ ⲉⲃⲟⲗ.** 'Shine, shine, *O* Mount of Olives, the gathering-place of *living beings* that exhale sweet odours'. *Exp.* **ⲛⲏ ⲉⲧϧⲉⲛⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ. ⲥⲉⲉⲣϩⲩⲙⲛⲟⲥ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ϫⲉⲛ̀ⲑⲟⲕⲡⲉ**

ⲣⲁⲃⲃⲟⲩⲛⲓ. ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙⲡⲕⲁϩⲓ. ‘Those who are in the heavens *sing hymns* to-day, for Thou art Rabboni, King of Heaven and earth’. 19 verses. The following refrain (**ⲗⲱⲃϣ**) is added. **ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛϯⲱⲟⲩ ⲛⲁϥ. ⲉⲛⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲱ ⲡⲁϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ϫⲉⲁⲕⲧⲱⲛⲕ ⲁⲕⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ.** ‘Wherefore we glorify Him, crying out (and) saying: Blessed art Thou, *O* my Lord Jesus, for Thou art risen (and) Thou hast saved us’.

Dr. O. H. E. Burmester.

DIE KONZILSARBEIT IN FERRARA (*)

8. Jan. 1438 bis 9. Jan. 1439

I.

DIE SITZUNGEN VOR ANKUNFT DER GRIECHEN

8. Jan. 1438 bis 8. März 1438

Die drei bekannten zeitgenössischen Geschichtswerke des Konzils von Ferrara-Florenz (1438-45) die PRAKTIKA, ANDREAS DA SANTACROCE, SYROPOULOS, berichten nichts über die ersten Sitzungen des Konzils zu Ferrara vor Ankunft der Griechen. Hingegen belehrt genau hierüber eine bisher kaum gewürdigte Quellensammlung, deren einzelne Stücke ohne kritische Einleitung, ohne Benützung sämtlicher Handschriften, in wenig übersichtlicher Weise zusammen mit andern Quellenschriften grösstenteils von HORAZ GIUSTINIANI und teilweise von EUGEN CECCONI veröffentlicht wurden. Ich halte es daher für notwendig, der geschichtlichen Darstellung eine Einführung über Q (Abkürzung für Quellensammlung) vorauszuschicken. Einige andere von mir benützte Quellen werde ich später angeben.

1.

Handschriften von Q.

Mir sind drei Handschriften des XV. Jahrhunderts und drei des XVII. Jahrh. bekannt geworden. Ich bezeichne die

(*) Aus Anlass der baldigen Gedenkfeier des Konzils von Ferrara-Florenz-Rom (1438-45) beginnt hiermit eine Reihe geschichtlicher Aufsätze über das genannte Konzil, nach folgendem Plan:

Die Konzilsarbeit in Ferrara (zwei Aufsätze); die Konzilsarbeit in Florenz (vier Aufsätze); die Konzilsarbeit in Rom (ein Aufsatz). Sämtliche Abhandlungen werden nach den Quellen bearbeitet.

Ausserdem wird schon 1937 in Buchform eine kritische Ausgabe der Quellen zum Konzil begonnen werden.

drei ersten mit den Abkürzungen B, C, D; die vermisste Urschrift mit A.

VATICANUS LATINUS 4128, saec. XV, 43,2 × 29 cm., Sammelband von 209 Blättern, von denen 7 ½ leer sind, mit den Abhandlungen *De Synodis* des Dominikaners Johann Leonis, zwei Schriften zum sogenannten Armutstreit unter Johann XXII.

Q steht 43r-85v (jedoch 50, 56, 64, 76v leer).

Von GIUSTINIANI und CECCONI benützt.

VATICANUS LATINUS 7316, saec. XV, einst im Besitz des Kardinals [1] Capranica (1400-58), 33,8 × 24 cm., Sammelband von 304 Blättern, von denen 7 ½ Blätter leer sind, mit der Abhandlung des Johann Leonis O. P. *De Synodis,* und zwei Schriften zum Armutstreit unter Johann XXII.

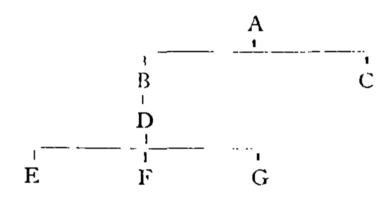
Q steht 1r-124v; 41r-82v Schönschrift; 83r-124v Kursivschrift.

BARBERINUS LATINUS 1487, saec. XV, 43,5 × 29,5 cm., Sammelband von 403 Blättern (ausschliesslich des Index; leer sind 3 Bl.), mit der Abhandlung des Johann Leonis O. P. *De Synodis,* den dem Papste Paul II. gewidmeten Schriften des Bischofs Arevalus, Apostolischen Referendars, und des Bischofs Rodericus Sancii, Castellan der Engelsburg, des Petrus De Monte, Bischof von Brescia, einer Sammlung von Indultbriefen Pius II. zugunsten des Kaisers Friedrich III., und anderen theologischen Schriften.

Q steht 38r-77r.

Die andern drei Handschriften späteren Datums, die auf B direkt oder nur indirekt zurückgehen, sind BARBERINUS LATINUS 813, 861 und IANUENSIS A VII 19 (Universität), von mir mit E, F, G bezeichnet.

Das Verhältnis der Handschriften zu einander lässt sich so darstellen:



(1) Auf diese Handschrift wurde ich durch meinen Ordensbruder SILVA-TAROUCA aufmerksam gemacht.

Der Handschrift B gebührt der Vorrang. D ist sicher zeitlich und innerlich von B abhängig; D bringt ja noch Abhandlungen, die dem Papst Paul II. (1464-71) gewidmet sind, und enthält ferner in dem Teil, der Q bietet, dieselben Randbemerkungen wie in B: « *Hic deficit* »; « *Vide humilitatem Papae* ».

Eine gewisse Unabhängigkeit von B hat C; diese hat nicht den entschieden papsttreuen Titel, ferner fehlen bei ihr die Randbemerkungen: « *Hic deficit* »; « *Vide humilitatem Papae* ». Da sie im Besitz des Kardinals Capranica war, ist die Vermutung nicht ganz aus der Luft gegriffen, dass seine Sammlung von einem den Baseler Synodalen zeitweise ergebenen Geistlichen angelegt wurde, wie der Codex Strozzi 33 der Laurenziana zu Florenz. In einem Punkt berühren sich noch B und C; sie bieten dieselben Abhandlungen, und in dem Teil, der Q umfasst, bringen sie zweimal nacheinander den Text der Armenier-Union.

Als Grundlage einer Ausgabe kann ruhig B genommen werden, jedoch mit Berücksichtigung von C.

Inhalt.

1. Titel der Sammlung; dieser findet sich in B und den von B abhängigen Handschriften, scheint vielleicht auch in C beabsichtigt gewesen zu sein, weil entsprechender Raum freigelassen wurde: INCIPIUNT GESTA SACRORUM CONCILIORUM FERRARIENSIS ET FLORENTINI SUB AUCTORITATE ET PRAESIDENTIA SANCTISSIMI DOMINI NOSTRI EUGENII PAPAE IV.

2. Notarieller Bericht über die erste Sitzung, 8. Jan. 1438.
GIUSTINIANI 45-7.

3. Dekret des Baseler Konzils: *Haec sacrosancta synodus*, 7. Mai 1437.
GIUSTINIANI 3-4; CECCONI CCCXVII-VIII.

4. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Doctoris gentium*, 18. September 1437.
GIUSTINIANI 28-36; CECCONI CDXIII-XXV.

5. Breve des Papstes Eugen IV.: *Cum speremus*, 17. September 1437.
GIUSTINIANI 39-41; CECCONI CDX-II.

6. Geleitsbrief des Markgrafen Nikolaus Este von Ferrara, 14. Nov. 1437.

GIUSTINIANI 41-2; CECCONI CDVII-IX.

7. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Pridem ex iustis*, 30. Dezember 1438.

GIUSTINIANI 36-7: CECCONI CCCLXII-IV.

8. Breve des Papstes Eugen IV. für den Kardinal Nikolaus Albergati, Legaten des Konzils; *Dum onus*, 2. Jan. 1438.

GIUSTINIANI 44-5; CECCONI CDLXV-VII.

9. Erklärung des Kardinallegaten Albergati in der 1. Konzilsitzung: *Nos Nicolaus*, 8. Januar 1438.

GIUSTINIANI 47; CECCONI CDLXX.

10. Bericht über die zweite Sitzung des Konzils, 9. Januar 1438.

GIUSTINIANI 47-8.

11. Erklärung des Kardinals Albergati zur Vorbereitung eines Dekretes, 9. Jan. 1438.

GIUSTINIANI 48.

12. Notarieller Bericht über die Vorbereitung eines Konzildekretes (über n. 11), 9. Jan. 1438.

GIUSTINIANI 49.

13. Notarieller Bericht über die Verlesung eines Konzildekretes (n. 14), 10. Jan. 1438).

GIUSTINIANI 49-50.

14. Dekret: *Ad laudem Omnipotentis Dei*, 10. Jan. 1438.

GIUSTINIANI 50-3; CECCONI CDLXXI-IV.

15. Bericht über den Einzug des Papstes Eugen IV. in Ferrara, 24. Jan. (bezw. 27.) 1438.

Unvollständig bei GIUSTINIANI 53.

16. Bericht über die Konzilsitzung unter Vorsitz des Papstes Eugen IV., 8. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 53-5.

17. Konzilsitzung unter dem Vorsitz des Kardinals Giordano de Orsini, 10. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 55-6.

18. Sitzordnung im Konzil. Beschluss einer Abordnung des Konzils, 10. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 56-7.

19. Promotoren und Notare des Konzils. Beschluss einer Abordnung des Konzils, 10. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 57.

20. Konzilsmatrikel. Beschluss einer Abordnung des Konzils, 10. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 57.

21. Über neue Einladung zum Konzil. Beschluss einer Abordnung des Konzils, 10. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 57.

22. Bericht über die Konzilstagung vom 11. Febr. 1438, unter dem Vorsitz des Kardinals Orsini.

GIUSTINIANI 57-60.

23. Annahme der vorher durch die Abordnung beschlossenen Punkte von seiten des Konzils, 11. Febr. 1438.

GIUSTINIANI 60-1.

24. Bericht über die Zustimmung zum Konzilsbeschluss des 10. Febr., auch von seiten zweier Kardinäle, die am Tag vorher der Sitzung nicht beigewohnt hatten; 11. Februar 1438.

GIUSTINIANI 61-2.

25. Bericht über die Konzilsitzung vom 14. Februar, unter dem Vorsitz des Kardinals Orsini.

GIUSTINIANI 62-3.

26. Bericht über die Konzilsitzung vom 15. Febr., unter dem Vorsitz des Papstes Eugen IV.

GIUSTINIANI 63.

27. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Exposcit debitum*, 15. Februar 1438.

GIUSTINIANI 64-6; CECCONI DXXXXVI-L.

28. Bericht über den Empfang der byzantinischen Gesandten am 26. Febr. 1438.

29. Kurze Registrierung des Berichtes, den in der Konzilsitzung des 1. März 1438 unter dem Vorsitz des Papstes Eugen IV. die von Konstantinopel zurückkehrenden Bischöfe Anton (Porto, Portugal) und Petrus, (Digne Frankreich) und Propst Dr. Nikolaus von Cusa über ihre Verhandlungen mit den Griechen erstatten.

CECCONI DLXV-VI.

Der längere Vortrag der Gesandten findet sich in einer ebenfalls dem Kardinal Capranica einst angehörenden Quellensammlung in der Laurenzianischen Bibliothek zu Florenz.

Veröffentlicht von CECCONI DLXVI-LXXXI.

30. Bericht über den Einzug des byzantinischen Kaisers Johann VIII. in Ferrara, 4. März 1438.
CECCONI 222-3.
31. Bericht über den Empfang des Kardinals Johannes Vitelleschi in Ferrara, 5. März 1438.
32. Bericht über den Empfang des Patriarchen Joseph II. von Konstantinopel, in Ferrara, 8. März 1438.
CECCONI 223.
33. Bericht über den Empfang des Kardinals Julian Cesarini in Ferrara, 8. März 1438.
34. Bericht über Vorverhandlungen, die zwischen Lateinern und Griechen in den letzten Tagen zu Ferrara stattgefunden hatten; 3. April 1438.
35. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Salvatoris et Dei nostri*, 29 Apr. 1437.
GIUSTINIANI 7-11.
36. Breve des Papstes Eugen IV. an Kaiser Johann VIII. und Patriarch Joseph II.: *Cum dilectus filius Franciscus cardinalis Venetiarum*, 10. Juli 1437.
CECCONI CCCLXXXI.
37. Breve des Papstes Eugen IV. an Kaiser Johann VIII. und Patriarch Joseph II.: *Quia annuente Domino*, 6. Juli 1437.
GIUSTINIANI 19-20; CECCONI CCCLXXII-IV.
38. Breve des Papstes Eugen IV. an Kaiser Johann VIII. und Patriarch Joseph II.: *Cum pridem*, 15. Juli 1437.
GIUSTINIANI 20-1; CECCONI CCCXC-I.
39. Urkunde über die Vereinbarungen zwischen Franz Kardinal Condulmer und den byzantinischen Gesandten, 4. Juli 1437.
CECCONI CCCLXVII-IX.
40. Notarielles Schriftstück über die Vereinbarung zwischen der päpstlichen Kurie und dem byzantinischen Gesandten Joh. Dyshypatos, 17. Juli 1437.
GIUSTINIANI 23-6; CECCONI CCCXCIV-VI, CCLIX-X.
41. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Optatam summisque laboribus*, 20. Juli 1437.
GIUSTINIANI 26-7; CECCONI CCCXCVII-VIII.
42. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Doctoris gentium*, 18. September 1437.
GIUSTINIANI 28-36; CECCONI CCCCXIII-XXV.

43. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Pridem ex iustis*, 30. Dezember 1437.

GIUSTINIANI 36-7; CECCONI CCCCLXII IV.

44. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Exposcit debitum*, 15. Februar 1438.

GIUSTINIANI 64-6; CECCONI DXLVI-X.

45. Vertrag zwischen der päpstlichen Kurie und dem Markgrafen Nikolaus Este von Ferrara, 16. Jan. 1438.

GIUSTINIANI 42-3; CECCONI CCCCLXXVI-VII.

46. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Magnas Omnipotenti*, 9. April 1438.

GIUSTINIANI 74-5; CECCONI DLV-VI.

47. Bericht über die Synodalsitzung vom 9. April 1438.

CECCONI DLXXXVIII-IX.

48. Antwort des Papstes Eugen IV. an die Gesandten des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation.

49. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Decet oecumenici concilii*, 9. Jan. 1439.

GIUSTINIANI 188.

50. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Consentientibus*, 6. Juli 1439, Griechenunion (Nur lateinischer Text, ohne Unterschriften).

GIUSTINIANI 315-7. Über andere Ausgaben vergl. HOFMANN, *Documenta Concilii Florentini*. I (Romae 1935).

51. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Moyses vir Dei*, 4. September 1439.

GIUSTINIANI 336-41; MANSI 31 B, 1716 A-20 D.

52. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Exultate*, 22. Nov. 1439 Armenier-Union. Zweimal der lateinische Text, ohne Unterschriften.

GIUSTINIANI 363-74; HOFMANN II, 21-47.

53. Bulle des Papstes Eugen IV.: *Cantate Domino*, 4. Februar 1442; Kopten-Union.

GIUSTINIANI 354-74; MANSI 31 B, 1734 C-43 B; WADDING XI[3], 144-51; HOFMANN III, 29-44.

Verfasser.

Die Sammlung ist wahrscheinlich von einem Kurialbeamten, der dem Konzil von Florenz beiwohnte, angelegt worden. Ob dieser der Konsistorialadvokat Andreas da Santacroce ist, von dem zwei andere Werke über das Konzil von Florenz

(Collationes, Tagebuch [1]) der römischen Kurie) vorhanden sind, lässt sich bis jetzt nicht beweisen. Picotti [2]) hat ein drittes Werk des Andreas über das Konzil angenommen, jedoch nicht an unsere Quellensammlung gedacht. Sein Beweis war die Äusserung des Santacroce (im Tagebuch) über die Papstbulle vom 3. Jan. 1443, die sich auf die Verlegung des Konzils von Florenz nach Rom bezieht: *cuius rei seriem in gestibus concilialibus ascripsi* (52r). Weil nämlich die *Collationes* nicht bis zum Jahr 1443 reichen, vermutete Picotti ein drittes, noch verschollenes Werk. Jedoch auch unsere Quellensammlung bricht mit 1442 ab. Es wäre wohl möglich, dass diese unvollständig ist. Aber mit einer solchen Hypothese ist noch kein Beweis erbracht. Für die folgende geschichtliche Darlegung hat das Dunkel über den Verfasser von Q keine Bedeutung; ihr geschichtlicher Wert bleibt ungeschmälert.

2.

Eröffnung des Konzils.

8. Jan. 1438.

Der Selige Nikolaus Albergati, Kardinal der römischen Kirche, von Papst Eugen IV. zum Vorsitzenden des Konzils ernannt, zog am 8. Januar 1438 feierlich in die prächtige Kathedrale des hl. Georg ein, die in nächster Umgebung des ehemaligen markgräflichen Schlosses der Este gelegen ist. Vierzig kirchliche Würdenträger, 27 Bischöfe und 13 Äbte gaben ihm das Geleite. Nach Absingung des *Veni Creator* mit anschliessender Prozession innerhalb der Kirche folgte das feierliche Amt zum hl. Geist, das der Erzbischof von Ravenna Thomas hielt; während der hl. Messe hielt der Abt von Vallisbona Martin Rogas eine Predigt. Nach dem Amt sprach der Kardinallegat zur Eröffnung des Konzils [3]) die Worte:

[1]) Dieses noch ungedruckte Werk handelt nicht ausschliesslich vom Konzil; auch die erst von Manucci veröffentlichte Einleitung der *Collationes* ist allgemein gehalten, sie ist eine Verteidigung des römischen Primats.

[2]) G. B. Picotti, *L'Effimerium Curiale di Andrea da Santa Croce* in *Rivista delle Biblioteche e degli Archivi*, 24 (1913) 149-57.

[3]) Ambrosius Traversari, General der Camaldulenser, sagt von dieser Sitzung: *octavaque datum est initium concilio, lectis litteris translationis pro-*

Im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Amen. Hierauf liess er durch den Kanoniker der römischen Basilica Santa Maria Maggiore Christoph de Rogeriis folgende Schriftstücke verlesen:

1. Das Konzilsdekret der Minorität von Basel: *Haec sacrosancta synodus*, 7. Mai 1437.

2. Die Bulle des Papstes Eugen IV.: *Doctoris gentium*, 18. Sept. 1437, über die Verlegung des Baseler Konzils nach Ferrara.

3. Die Bulle des Papstes Eugen IV.: *Pridem ex iustis*, 30. Dez. 1437, über die endgiltige Verlegung des Konzils nach Ferrara und die Festlegung des Eröffnungstages (8. Jan. 1438).

4. Das päpstliche Breve: *Cum speremus*, 17. Sept. 1437, das den Geleitsbrief für die Konzilsteilnehmer enthält.

5. Das päpstliche Breve: *Dum onus*, 2. Jan. 1438, wodurch Nikolaus Albergati zum Konzilspräsidenten bis zur Ankunft des Papstes bestellt wird.

6. Den Geleitsbrief des Markgrafen Nikolaus von Este-Ferrara für die Konzilsteilnehmer, 14 Nov. 1437.

Nach Verlesung dieser Erlasse gab der Konzilspräsident [1] folgende bedeutsame Erklärung zugunsten des Papstes Eugen IV. und des Konzils von Ferrara ab:

Nos Nicolaus Apostolicae Sedis legatus, pronunciamus pro sanctissimo domino nostro papa Eugenio IV in hac sacra synodo de Basilea ad civitatem Ferrariensem translata, iamque legitime congregata, praesidere, et hodie, videlicet octava die mensis ianuarii, continuationem ipsius translatae synodi factam esse, a dictaque die in antea continuandam esse et continuare debere ad omnia, ad quae Basiliensis synodus congregata fuerat, etiam pro oecumenico consilio, in quo de unione occidentalis et orientalis ecclesiae agatur et authore domino perficiatur.

---

lixis admodum, et institutionis legati atque auctoritatis sibi collatae, conductusque tam Pontificis Summi quam illustris marchionis, celebrata primum processione intra ambitum maioris ecclesiae magno cum ordine et plerisque subsequutis ceremoniis. Mehus II, 910.

(1) Über ihn vergl. Paolo de Töth, *Il beato Cardinale Nicolò Albergati e i suoi tempi.* II, Acquapendente 1934, 430-41.

Auf Befehl des nämlichen Kardinals fertigte über sämtliche Vorgänge dieser ersten Konzilsitzung der Kanoniker De Rogeriis eine notarielle Urkunde aus, deren Wortlaut uns in n. 2 von Q erhalten ist. Der Sang *Te Deum* beschloss die kirchliche Feier.

Teilnehmer der ersten Sitzung.

Kardinal: Nikolaus Albergati.

Erzbischöfe:

Thomas - Ravenna.
Iohannes - Taranto.
Fantinus - Creta.
Bartholomaeus - Spalato.
Mathias - Siponto.

Bischöfe:

Iakob - Adria.
Petrus - ehemals in Ferrara.
Petrus - Padova.
Matthaeus - Mantova.
Lukas - Agia (Canea, Creta).
Angelus - Tricarico.
Marinus - Trieste.
Valentin - Orte.
Iohannes - Ancona.
Iakob - Teramo.
Benedikt - Atri.
Scipio - Modena.
Johannes - Treviso.
Meinard - Comacchio.
Alois - Forlì.
Andreas - Conversano.
Onuphrius - Melfi.

Ernannte Bischöfe:

Iohann - Leon.
Garsias - Tuy.
Gundisalvus - Granada.
Aimericus - Belley.

Ordensobere (Äbte, Generäle, Provinzial, Generalprokurator):

Ambrosius Traversari - General der Camaldulenser.
Martin Rogas - Abt von Vallisbona.
Bartolus - Abt vom Kloster S. Maria in Città di Castello.
Johannes - Abt in Nonantola.
Franz - Abt von S. Stephan in Bologna.
Anton - Abt von S. Maria del Prato.
Timotheus - Abt des Klosters B. Mariae Montis Armati.
Lorenz - Abt in Culros (Schottland).
Johann - Abt des Klosters B. Mariae de Opleta und von Stephan in Bologna (siehe oben; beide Klöster waren vereinigt).
Franz Maria - Abt des Klosters B. Mariae de Levato.

Gerhard (de Arimino) - General der Augustiner.
Nikolaus (de Perusio) - General der Serviten.
Johann (de Montenigro) - Provinzial der Dominikaner.
Jakob (de Tolentino) - Generalprokurator der Franziskaner.

Von den Kurialbeamten sind der zum Promotor des Konzils ausersehene Kanoniker Christoph de Rogeriis und drei Notare eigens genannt.

Aus dem der n. 2 von Q entnommenen Verzeichnis erhellt, dass das Kardinalkollegium fast ganz fehlte, dass mit Ausnahme der drei spanischen (Leon, Tuy, Granata), und eines französischen Bischofs (Belley), eines Zisterzienserabtes aus Schottland (Culros) sämtliche Synodalen (wir sehen von den Notaren ab) Italiener (mit Einschluss Kretas) waren. Wer hätte geahnt, dass das unter so ungünstigen Zeitumständen begonnene Konzil so glänzend abschliessen sollte, wie wir später sehen werden?

3.

Zweite Konzilsitzung.

9. Jan. 1438.

Entwurf eines Konzildekrets.

Die zweite Konzilsitzung (1) fand am 9. Jan. morgens in der Wohnung des päpstlichen Legaten Albergati statt. Teilnehmer waren fast dieselben Personen wie am Tag vorher, nur ist noch der Bischof von Sisteron erwähnt. Der Vorsitzende des Konzils liess durch Christoph de Rogeriis (hier zum erstenmal Promotor concilii genannt) fünf Artikel verlesen, die den Grundstock eines Dekretes über die Gesetzmässigkeit des Konzils von Ferrara bilden sollten.

Die fünf Hauptpunkte sind folgende:

1. Das Konzil beschliesse, dass der Papst Eugen IV. das Konzil von Basel aus gerechten und notwendigen Gründen nach Ferrara verlegt habe;

2. es erkläre, dass alle nach jener Verlegung in Basel gemachten Beschlüsse als ungiltig zu betrachten seien;

(1) Über diese berichtet TRAVERSARI nichts; er nennt die dritte Konzilsitzung die erste, und gibt der Eröffnung nicht den Namen einer Sitzung.

3. im besonderen sei der Baseler Beschluss der 11. Sitzung als hinfällig zu verurteilen;

4. es gebe den Mitgliedern der römischen Kurie, die am Konzil in Ferrara teilnehmen, Sicherungen gegenüber einem Beschluss in Basel;

5. es treffe Anordnungen, dass der Zugang zum Konzil in Ferrara den Konzilsvätern und den sonst berechtigten Personen frei sei, unter Erteilung der eventuellen Dispensen.

Diese fünf Vorschläge wurden von den Synodalmitgliedern durchberaten und einstimmig angenommen, ferner wurde eine Abordnung (Kommission) aufgestellt, die über jene Punkte ein oder mehrere Dekrete vorzubereiten und der Plenarsitzung vorzulegen habe.

Mitglieder jener Konzilsabteilung waren die vier Erzbischöfe, von Ravenna, Taranto, Creta, Spalato, die zehn Bischöfe, von Padova, Teramo, Ancona, Treviso, Ferrara, Forlì, Sisteron, Modena, Leon, Tuy, die fünf Ordensvertreter, der Abt von Vallisbona, die Generäle der Augustiner und Serviten, der Provinzial der Dominikaner und der Generalprokurator der Franziskaner.

Hernach wurden die Beamten des Konzils aufgestellt: Christoph de Rogeriis, Promotor, und drei Notare, Peter de Noxeto, Arnold Rodulphi, und Jakob Derhayes, und hierauf vereidigt.

Sondersitzung.

Am Abend des 9. Jan. tagte die obengenannte Konzilsabordnung in der Wohnung des Kardinallegaten. Der Erzbischof von Spalato verlass den Entwurf eines Dekretes über die obigen fünf Punkte. Es folgten Erörterungen hierüber, und dann wurde das Vordekret mit einigen kleinen Abänderungen von der Kommission angenommen.

4.

Dritte Konzilssitzung.
10. Jan. 1438.

Verkündigung des Konzildekrets: Ad laudem omnipotentis Dei.

In besonders feierlicher Form fand jene Sitzung statt, in der das erste Dekret des Konzils von der Kanzel aus verlesen werden sollte. Es wurde der Dom des hl. Georg als Stätte der Konzilstagung bestimmt. Die Zahl der Bischöfe und Erzbischöfe, die sich um den Kardinal Albergati scharten, war 28; es ist nämlich ausser den 26 der ersten Sitzung, dem bei der 2. Sitzung noch erwähnten Bischof von Sisteron, jetzt ausserdem Curserus, Bischof von Isola (Italien), genannt. Zu den früher genannten Vertretern der Orden gesellten sich der General der Dominikaner Jakob (de Venetiis), die vier Franziskaner Jakob Testorius, Augustin (de Ferraria), Angelus (de Perusio) und die zwei Serviten Nikolaus (de Trivisio) und Paul (de Ferraria), Professoren der Theologie. Von sonstigen Teilnehmern ist der Professor der Theologie Thomas (de Cersana) und der Baccalaureus der Theologie Peter Lahardiere genannt.

Zunächst wurde das von der Kommission vorbereitete Dekret zur Kenntnis genommen und einstimmig von den stimmberechtigten Synodalen, die einzeln ihr *Placet* aussprachen, angenommen. Es folgte das Amt zum hl. Geist, vom Bischof Johann von Ferrara gehalten.

Nach Absingung mehrerer Gebete und Litaneien bestieg der Bischof von Forlì, Aloysius, im Auftrag des Konzils die Kanzel, mit weisser Mitra auf dem Haupte, sprach ein Gebet zum hl. Geist, und verlas mit weithin vernehmbarer Stimme das erste Konzilsdekret: *Ad laudem omnipotentis Dei.*

Das erste Konzilsdekret.

Dieses ist nicht in Form einer päpstlichen Bulle abgefasst, sondern gibt sich als Erlass der von Papst Eugen IV. rechtmässig nacht Ferrara berufenen Kirchenversammlung aus, die unter dem Vorsitz des von ihm bestellten Kardinallegaten Albergati tage, und betont an erster Stelle den Primat des

hl. Petrus und die Einheit der Kirche. Es erwähnt mehrere frühere vom Papst bestätigte Erlasse des Baseler Konzils, die sich auf die Union der Griechen beziehen, und die päpstlichen Bullen über Verlegung des Konzils von Basel nach Ferrara. Nach dieser sogenannten *Narratio* kommen die Entscheidungen des Konzils, die in Zusammenklang mit den oben erwähnten Vorschlägen sind:

1. Das Konzil von Ferrara ist rechtmässig.
2. Kein Erlass der Baseler Synodalen gegen die Synode von Ferrara hat Rechtskraft.
3. Mit Ausnahme der Hussitenfrage, wird alles, was nach der Zeit der Konzilsverlegung in Basel beschlossen wurde oder noch beschlossen wird, als nichtig erklärt.
4. Die Synode erteilt den durch Eide oder sonstige Versprechungen gegen die Synode von Basel verpflichteten Personen die notwendigen kirchlichen Dispensen, damit sie frei nach Ferrara sich begeben können.
5. Niemand behindere die zum Konzil von Ferrara bereits Eingetroffenen oder noch Eintreffenden; die dagegen Handelnden verfallen den kirchlichen Strafen (excommunicatio, suspensio, interdictum, privatio beneficiis).

Das Dekret schliesst mit der Mahnung an die noch abwesenden Prälaten, möglichst bald in Ferrara zu erscheinen.

5.

Vertrag zwischen Papst und Markgraf Nikolaus von Este.

16.-17. Jan. 1438.

Um die Freiheit des Konzils sicher zu stellen und um den Konzilsteilnehmern die Verpflegung und Wohnung zu günstigen Preisen zu ermöglichen, liess der Papst Eugen IV. am 16. und 17. Januar durch Kardinal Franz Condulmer, den Vorsitzenden der päpstlichen Kammer, mit dem dazu bevollmächtigten Kanzler des Markgrafen Nikolaus von Este zu Ferrara Verträge festlegen. Es wurde sogar ein Tarif für die Esswaren vereinbart. Grundsätzlich ist es von grosser Bedeutung, dass der Markgraf in jener kritischen Zeit sich verpflichtete, den

Papst Eugen IV. als wahren und einzigen Papst anzuerkennen und in seiner Freiheit zu schützen. In dieselbe Freiheit werden die Kardinäle und die sonstigen Mitglieder der römischen Kurie einbezogen. Der Markgraf sorgt für freie kostenlose Wohnung des Papstes, der päpstlichen Familie, der Kaiser ([1]), der Kardinäle, des Apostolischen Kämmerers und Schatzhalters. Der Papst, die Kardinäle, der Apostolische Kämmerer und Schatzhalter geniessen Freiheit von Abgaben. Die Geleitsbriefe, die vom Papst oder seinem Kämmerer ausgestellt sind, müssen beobachtet werden, mit Ausnahme straffälliger Vergehen der Inhaber solcher Geleitsbriefe. Die dem Papst zur Verfügung gestellte Schutzwache muss in die Hände des apostolischen Kämmerers den Eid ablegen. Alle Prälaten des Konzils und die gesamte Kurie müssen im Bezirk der Markgrafschaft Ferrara behandelt werden « *cum honorificentia omnimoda, securitate, libertate, immunitatibus et privilegiis ac cerimoniis consuetis* ». Der Kaiser des hl. Römischen Reiches und die sonstigen Fürsten oder ihre Gesandten, die zum Konzil kommen, müssen ehrenvoll empfangen werden und vollständige Bewegungsfreiheit haben. Dasselbe gilt vom byzantinischen Kaiser, vom Patriarchen von Konstantinopel und den übrigen griechischen Prälaten und ihrer Begleitung. Die kirchliche Freiheit darf nicht angetastet werden. In Strafsachen werden die Beamten der Stadt und die Beamten des Papstes gegen ihre Leute vorangehen, und zwar schnell. Andere Punkte betreffen die Regelung der Preise, in allgemeinen Normen und in Aufstellung eines Tarifs. Der Vertrag selbst wurde später grossenteils auch vom Freistaat Florenz nachgeahmt, als er die Verlegung des Konzils von Ferrara nach Florenz vom Papst erreichte.

6.

Ankunft des Papstes.

24.-27. Januar.

Am 24. Jan. kam Papst Eugen IV. von Bologna herkommend in die Umgebung von Ferrara, in Begleitung von Kardinälen und Bischöfen, und bezog einstweilen das Kloster S. Antonio ausserhalb der Mauern von Ferrara.

([1]) des byzantinischen und des römischen.

Am 27. Jan. zog Seine Heiligkeit feierlich in die Stadt ein; die Synodalen gaben ihm das Ehrengeleite. Dr. Anton de Pace, Lehensmann des Königs von Kastilien, und Markgraf Nikolaus von Este-Ferrara führten das Pferd des Papstes bis zur Kathedrale. Hier verrichtete der Papst seine Andacht vor einem in der Mitte der Kirche bereitgerichteten Altar und nahm dann auf dem päpstlichen Thron Platz. Der Bischof von Forlì hielt eine kurze Ansprache, worauf Seine Heiligkeit den Segen erteilte und in seine im markgräflichen Schloss eingerichtete Wohnung sich zurückzog.

Aus einer im Stadtarchiv von Ferrara sich findenden Handschrift ist ersichtlich, dass die Kathedrale mit der Loggia der päpstlichen Wohnung durch eine Brücke verbunden war, über die Tapeten (1) zum feierlichen Empfang Seiner Heiligkeit gespannt wurden. Jedoch, so heisst es weiter, wurden diese Teppiche zerrissen und beschädigt « *propter ingentem nivem e caelo lapsam super eos* ».

7.

Dritte Konzilsitzung.

8. Febr. 1438.

Rede des Papstes,
Darlegung des Konsistorialadvokaten Iustinus.

Unter dem Vorsitz des Papstes Eugen IV. fand in der Kapelle des Apostolischen Palastes, in Gegenwart mehrerer Kardinäle, Bischöfe und Theologen eine feierliche Tagung statt. Zunächst hielt der Bischof von Taranto des Amt, bei dem die Sänger des päpstlichen Chors (2) mitwirkten. Hernach hielt der Papst eine Rede. Es sei, so führt er aus, stets seine Absicht gewesen, Frieden und Eintracht unter den Christen zu fördern, die Kirche in Haupt und Gliedern zu erneuern

(1) « draperii pecias sexdenas pannorum colorum diversorum concesserunt pro adventu Sanctissimi Domini nostri Papae, qui positi fuerunt super praesentem fabricatum a foribus ecclesiae cathedralis usque ad logiam pallacii Illustris Domini nostri ».

(2) In den Rechnungsbüchern *Introtius et exitus* (Vatik. Archiv) sind viele Einzelheiten über den päpstlichen Sängerchor zur Zeit des Konzils von Florenz.

(reformare); trotzdem hätten die Synodalen in Basel seine Gesandten und ihn selber missachtet, das Unionswerk mit den Orientalen gestört. Er kündigt den Konzilsvätern eine Darlegung des Konsistorialadvokaten Iustinus de Planca über jene Handlungsweise der Baseler Synode an, und verspricht demütig Besserung, wenn er und die Mitglieder seines Hofes in einem Punkt nicht recht gehandelt hätten, und fordert die Konzilsväter auf, mit gutem Beispiel andern voranzuleuchten; auch er wolle sich und seinen Hof von den Konzilsvätern bessern lassen.

Die Rede des Papstes wurde vom Bischof von Taranto mit lauter Stimme wiederholt. Hernach sprachen Kardinal Giordano Orsini im Namen der übrigen Kardinäle und der Erzbischof von Ravenna im Namen der andern Synodalen Seiner Heiligkeit Dank und Ergebenheit aus.

Es folgte die Rede des Konsistorialadvokaten Iustinus über die Widersetzlichkeiten der Baseler Synodalen gegen den Papst; seine Ausführungen schlossen mit der Bitte an den Papst, er möge zusammen mit den Konzilsvätern den Frieden und die Ruhe der Kirche fördern.

Seine Heiligkeit antwortete bejahend und kündigte sogenannte *Avvisamenta* an, die in einer öffentlichen Konzilsitzung bekanntgemacht und beraten werden sollten. Dadurch werde der Gegner Bosheit entlarvt, des Papstes Unschuld bewiesen, und der Frieden der Kirche gefördert werden. Wiederum verkündete mit lauter Stimme der Bischof von Taranto das, was der Papst soeben geantwortet hatte. Damit schloss die dritte Konzilsitzung.

8.

Vierte Konzilsitzung.

10. Febr. 1438.

Zur Geschäftsordnung des Konzils.

Kardinal Orsini leitete im Auftrag des Papstes die vierte Sitzung, die in der Kapelle des Apostolischen Palastes stattfand. Nach dem feierlichem Amt brachte der vom Papst zum Promotor des Konzils ernannte Dr. Johann de Prato den Ent-

wurf einer von einer Abordnung ausgearbeiteten Geschäftsordnung dem Konzil zur Kenntnis. Vier Punkte enthielt dieser Plan:

1. Richtlinien über die Sitzordnung;
2. Festlegung der Promotoren und Notare;
3. Matrikel (Eintragung in die Liste der jetzigen und künftigen Konzilsteilnehmer);
4. Neue Einberufung der Prälaten und sonstiger Berechtigten zum Konzil.

Wir werden bald auf diesen Entwurf zurückkommen.

9.

Fünfte Konzilsitzung.

11. Febr. 1438.

Entwurf eines Konzildekrets.

Unter Vorsitz des nämlichen Kardinals Orsini fand in der Kapelle der Apostolischen Palastes die fünfte Konzilsitzung statt, die sich mit den vier oben erwähnten Punkten befasste und mit andern drei, die über Massnahmen gegen die Synode von Basel, über die Einladung der weltlichen Fürsten zum Konzil, und die für die Griechenunion gesammelten Gelder handelten. Letztere drei Abschnitte in der Form eines von einer Abordnung ausgearbeiten Entwurfes brachte der Konzilspromotor Dr. Johannes de Prato nach dem feierlichen Amt den Konzilsvätern zur Kenntnis.

Nach anregender Erörterung, an der sich namentlich die Erzbischöfe von Ravenna, Siponto, Spalato, die Bischöfe von Adria, Terouanne, Leon, Perigueux, Granada; Protonotar Ludwig de Cypro, die Vertreter verschiedener Orden: General der Dominikaner Jakob, der Franziskanerprocurator Jakob, der Karmelitenprocurator Bernardin, der Franziskanertheologe Jacob Textoris (Testorius), die Doctoren Dominicus de Racaneto, Barnabas de Ursinis, Andreas de Palasago, Paulus, Wilhelm de Fosato beteiligten, wurden folgende Leitsätze angenommen, über welche die Kardinäle Angelottus Fuscus, Dominicus de Capranica, der Erzbischof von Ravenna

und die Bischöfe von Padova, Rimini, Terouanne, Arezzo, Avignon, Leon ein Dekret vorbereiten sollten.

Die Sätze, die bereits als Grundlage des Dekretes angenommen wurden, waren:

1. Nichtigkeitserklärung der von den Synodalen Basels gegen Papst Eugen IV. getroffenen Massnahmen, Erklärung, dass jene den schon früher verhängten Strafen verfallen seien, Androhung kirchlicher Strafen gegen die Fürsten, die die widersetzlichen Baseler Synodalen begünstigten.

2. Die Stadt Basel verfällt dem Interdikt, wenn sie nicht innerhalb eines Monats die Urheber jener antipäpstlichen Dekrete des Landes verweise.

3. Die weltlichen Fürsten sind über die gerechte Sache des Papstes durch Gesandte, womöglich Kardinäle, aufzuklären und aufzufordern, dass sie ihre Vertreter zum Konzil senden und dass sie veranlassen, dass die Bischöfe ihres Landes in Ferrara eintreffen.

4. Die zum Zweck der Griechenunion gesammelten Gelder, die bereits vom Papst mit Beschlag belegt wurden, sind von neuem zu sperren, damit sie nicht in die Hände der Baseler Synodalen gelangen. (Vergl. des Papstes Eugen IV. Breve an den Bischof von Cavaillon, 10. Febr. 1438 in gleicher Angelegenheit. Cecconi DXLII-III). Am Tag nach dieser Sitzung stellte Papst Eugen IV. ein neues Breve über diese Angelegenheit aus. (Cecconi DXLIV-V).

Über die Geschäftsordnung verlautet nichts im Entwurf; doch ist aus dem praktischen Verlauf des Konzils ersichtlich, dass die Rangordnung der Prälaten den *Avvisamenta dominorum deputatorum de modo consedendi in hoc sacro concilio Ferrariensi* grossenteils entsprach:

1. Kardinäle, Patriarchen, Erzbischöfe, Bischöfe.

2. Generaläbte, Generäle der Mendikantenorden, Vertreter der Universitäten, höhere Kurialbeamte, Vertreter von Bischöfen, Vertreter von Kapiteln, Doktoren und Lizentiaten, wie im Konzil von Konstanz und Basel. Jedoch wurde dieser zweite Punkt abgeändert, indem eine Einteilung der Mitglieder des Konzils in drei Klassen vorgenommen wurde.

Dies wissen wir genau von Andreas da Santacroce, der uns in seinem kurialen Tagebuch (1) folgendes mitteilt:

(1) Bibliothek Laurenziana-Medicea, Gaddiano 48: 38r.

Dum haec bello aguntur, de concilii forma Ferrariae tractabatur, et cum in Constantiensi synodo per nationes, Basileae per deputationes deliberationes factas referrent, Ferrariae conclusum extitit concilii formam esse trium statuum, patriarcharum, archiepiscoporum, episcoporumve unius, alterius vero abbatum omniumve religiosorum virorum doctorum in dignitate constitutorum, tertii cathedralium ecclesiarum praepositorum; quodque sine cuiuslibet parte maiori nil conciliariter concludi posset. Sed si omnium assensu conclusum quid foret, in generali demum conventu refirmato de concluso decretari tunc demum posset.

Derselbe Schriftsteller, der bekanntlich Augenzeuge des Konzils in der Eigenschaft eines Konsistorialadvokaten war, hat eine ähnliche Stelle in seinen *Collationes* [1], die wir der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen hier wiedergeben:

LUDOVICUS. Quid hoc verbum 'status' significat?

ANDREAS. Ego, quae in concilio gesta sunt, separatim tractatu alio annotavi, ex quo concilii formam, sicque quid hoc verbum velit, perciperes plenius, sed ut brevius scias: In principio, quo concilium Ferrariae conventum est, disceptantibus Patribus in deliberandis negotiis, an per nationes, seu per deputationes procedendum esset, cum singulis in unum convenientibus nunquam conclusa fuissent tractanda, fuit visum, ut concilium in tres status congregaretur, in cardinales, archiepiscopos et episcopos, et alius esset abbatum et aliorum regularium, tertius clericorum doctorum et dignitates in cathedralibus ecclesiis habentium et graduatorum in theologia, iure canonico et civili. Conclusumve extitit, ut sensus status diceretur adesse, si ex tribus duae partes convenirent cuiuslibet status sicque ut concludi potuisset, necesse fuerat, ut constituta forma authoritatem praeberet.

Stimmberechtigt waren also die Kardinäle, Erzbischöfe, Äbte und andere Prälaten (Generäle, Ordensprokuratoren, Prälaten des Weltklerus), Geistliche, welche Dignitäten in Kathedralstiften bekleideten oder einen akademischen Grad in der Theologie, dem kanonischen und weltlichen Recht besassen. Es ist bezeichnend, dass den geistlichen Vertretern der Wissenschaft mehr als ein konsultatives Votum zugestan-

[1] GIUSTINIANI 313.

den wurde. Die Abstimmungsweise des Konzils von Konstanz nach Nationen, und die des Konzils von Basel nach vier Deputationen wurde verworfen, und statt dessen eine Einteilung der Mitglieder nach drei Ständen (status) oder Klassen, dem Stand der Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, dem der Äbte und Prälaten, sowie dem der übrigen Geistlichen eingeführt, und zugleich festgelegt, dass zur Feststellung der Stimme eines Standes eine Majorität von zwei Dritteln der Mitglieder notwendig sei [1].

Der Vorschlag, vier Notare zu ernennen, wurde ausgeführt, wie wenigstens aus dem weiteren Verlauf des Konzils ersichtlich ist; ja auch die Griechen stellten je vier Notare auf, als sie am Konzil teilzunehmen begonnen hatten [2]. Die Konzilsmatrikel wurde, wenn eine solche eingeführt wurde (was wahrscheinlich), bisher noch nicht aufgefunden. Neue Einladungen an die Prälaten erfolgten.

Auch die zwei Konzilspromotoren sind genehmigt worden.

In der fünften Konzilsitzung wurde gemeldet, dass der Herzog von Savoyen eine feierliche Gesandtschaft an den Papst Eugen IV. senden werde, um zwischen ihm und den Baseler Synodalen zu vermitteln. Die Gesandtschaft [3] langte kurz nach dem 9. April 1438 in Ferrara an.

Die zustimmende Erklärung der Kardinäle Branda (Porto, Italien) und Anton (Titelkirche S. Marcellus), die durch Krankheit an der Sitzung verhindert waren, wurde durch den Konzilspromotor Johannes de Prato in Anwesenheit des Konzilnotars Arnold in der Wohnung der Kardinäle eingeholt. Ebenso geschah es mit dem Bischof Garsias (Tuy), der vor dem Konzilspromotor Johannes seine Zustimmung gab.

Teilnehmer.

Die notarielle Urkunde über die Sitzung gibt uns die vollständige Liste der Synodalen.

Kardinäle:

Giordano Orsini – Bischof von S. Sabina.

(1) Vergl. Paul Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*. III. Berlin 1883, 418.

(2) Erzbischof Fantinus (Creta) spricht jedoch nur von je drei Notaren.

(3) Cecconi DXC-CI.

Franz Condulmer – Titelkirche S. Clemens.
Angelotti – Titelkirche S. Marcus.
Prosper Colonna – Titelkirche S. Georgius ad Velum Aureum.
Capranica – Titelkirche S. Maria in Via Lata.

Erzbischöfe:

Thomas – Ravenna.
Bartholomäus – Spalato.
Matthias – Siponto.
Ludwig – Firenze.

Bischöfe (darunter zwei Titularbischöfe):

Petrus – ehemals in Ferrara.
Jacob – Adria.
Angelus – Tricarico.
Iacob – Narni.
Petrus – Imola.
Petrus – Padova.
Franz – Brescia.
Anton – Suda (Syros).
Pasquinus – Elusa (Palästina)
Innocenz – Iesi
Angelus – Parenzo.
Iacob – Teramo.
Christoph – Rimini.
Lucas – Agia (Kreta).
Sabas – Marsi.
Iohann – Terouanne.
Thomas – Faenza.
Valentin – Orte.
Gabriel – Fossombrone.
Benedict – Bagnorea.
Robert – Arezzo.
Arnold – Betlehem.
Bartholomaeus – Cavaillon.
Scipio – Modena.
Mitrius – Sisteron.
Onuphrius Franz – Melfi.
Andreas – Conversano.

(Erwählte Bischöfe):

Johann – Lamego (Portugal).
Crosetus – Isola.
Cristoph – Foligno.
Alanus – Avignon.
Alexius – Chiusi.
Petrus – Asti.
Elias – Perigueux.
Gundisalvus – Granada.
Aimericus – Belley.

Apostolische Protonotare:
Martin de Ursinis
Ludwig de Cyprio.

Äbte, Generale, Ordensprocuratoren:

Dr. Iohannes de Pepoli – Nonantula.
Anton – Pritaliensis.
Placidus – Vallisumbrosa.
Anton Pueri – B. Maria de Monte Plano.
Iohann – S. Iulianus (Bologna).
Lorenz de Landonis – De Curles.
Hector de Martinengo – S. Petrus in Monte.

Friedrich de Claramonte – De Iosaphat.
Anton de Malaspinis – S. Caprasius de Mulia.
Iacob de Arimino – Dominikaner.
Iacob de Tolentino – Franziskaner.
Bardinus Sampsonis – Karmelit.

Theologen:

Iohann de Versellis
Iacob de Valentia
Iohann Sancii
Wilhelm de Britannia O. Carm.
Gerhard de Arimino (General der Augustiner)
Iacob Textoris, Franziskaner
Wilhelm de Fosato

Kurialbeamte:

Geminianus de Prato
Andreas de Sanctacruce
Peter de Caveis
Orlandus de Florentia
Baptista de Roma
Leonard de Piscia
Bartholomaeus de Bonitis
Baptista de Padua
Sanctes de Vivianis
Galeatius de Mantua
Anton de Caffarellis
Robert Rogerii

Vertreter des Herzogs von Savogen:

Iohann Coquel
Humbert de Cassiaco

Gesandter des Fürsten von Taranto: Petrus Brulusius

Doktoren:

Andreas de Foro Sempronio
Dominicus de Racaneto
Ioannes de Diravano
Antonius de Marganis de Roma

10.

Sechste Konzilsitzung

14 Febr. 1438

Verlesung und Annahme der Bulle: Exposcit debitum.

In der Kapelle des Apostolischen Palastes wurde unter Vorsitz des Kardinals Orsini die fünfte Konzilsitzung abgehalten. Die Teilnehmer waren ungefähr dieselben wie die in der vierten. Von den Erzbischöfen erschienen noch Nikolaus

(Capua) und Markus (Tarantaise). Von den Beamten werden genannt:

Ioannes de Prato promotor concilii	Guillermus de Prato
Iohannes Vallinus, auditor	Iaconius de Recaneto

Dr. Iohannes, acolythus Papae
Dr. Alphonsus Gondisalvus scholasticus Abulensis
Franciscus de Padua, cubicularius Papae

Iustinus de Planca Ioannes de Baroncellis Genesius de la Porta Antonius de Rosellis Angelus de Boncianis Bruno de Bononia	Advocati consistoriales

Der Promotor des Konzils verlas das Dekret *Exposcit debitum*, das am Tag darauf feierlich verkündet werden sollte. Alle Konzilsväter waren mit der Fassung der Bulle und mit ihrer am nächsten Tag zu erfolgenden Veröffentlichung einverstanden und drückten diese ihre Zustimmung durch *Placet* aus.

11.

Siebte Konzilsitzung.

15 Febr. 1438.

Verkündigung des Konzildekrets: Exposcit debitum.

Seine Heiligkeit Papst Eugen IV. führte persönlich den Vorsitz der feierlichen Konzilstagung, die in der Kathedrale des hl. Georg am 15. Febr. 1438 stattfand. Er erschienen zu dieser kirchlichen Feier dieselben Persönlichkeiten, wie die zur vierten und fünften Sitzung eingetroffenen, ausserdem noch der Erzbischof Leonhard (Patensis [Patti] de Arimino minori) und die sechs Bischöfe Andreas (Megara), Ventura (Bertinoro), Iohannes (Pesaro), Aloysius (Forlì), Karl (ehedem in Modena), Iohann (Braga). Insgesamt waren 72 « inter mitratos (1) et electos confirmatos » Abwesend war der Erzbischof von Tarantaise.

(1) Unter den *mitrati* sind nicht bloss Bischöfe zu verstehen, sondern auch andere Prälaten, die zum Tragen der Mitra berechtigt waren.

Das Amt zum hl.. Geist hielt Kardinal Angelottus Fuscus. Hernach nahm der Papst inmitten des Chors vor dem Altar auf dem Thron Platz, angetan mit bischöflichen Gewändern, auf dem Haupt die « mitra plana »; zu Füssen des Papstes waren die Protonotare, die Subdiakonen, die Auditoren des Apostolischen Palastes, die Acolythen, die Kämmerer. Die Kardinäle nahmen ihren Platz auf den höheren Stufen im Schiff der Kirche zur rechten Seite; auf den niederen Stufen zur Rechten und Linken (des Schiffes) die Vertreter der verschiedenen Orden, die Provinziäle, die Magistri und Doctoren. Der Papst sprach einige Gebete, die Sänger liessen die Antiphon *Exaudi* ertönen und die Litanien. Es folgte der dreimalige Segen über die Synode, vom Papst erteilt. Zuletzt verkündete im Auftrag des Papstes Bischof Aloysius von Forlì das Konzilsdekret *Exposcit debitum.*

Das Konzilsdekret.

Dieses ist in Form einer Papstbulle abgefasst. Ausführlich ist die sogenannte *narratio*, die den Anlass des Dekretes schildert, besonders das sogenannte Monitorium der Synode von Basel gegen Papst Eugen IV., die provisorische Verlegung des Konzils nach Ferrara, ein neues Monitorium der Synode von Basel gegen den Papst, die endgiltige Verlegung des Konzils nach Ferrara, die Aufstellung des Kardinals Albergati zum Konzilspräsidenten, das von den Baseler Synodalen gewagte Verbot der päpstlichen Tätigkeit durch Eugen IV.

Die Entscheidungen des Dekretes sind folgende:

1. Die in der Widersetzlichkeit gegen den Papst verharrenden Baseler Synodalen sind den Kirchenstrafen (Excommunicatio, privatio dignitatum, beneficiorum, officiorum, ac inhabilitationis ad futura) verfallen.

2. Keine der gegen den Papst, seine Kurie, und die Synodalen von Ferrara gemachten Entscheidungen der Synode von Basel hat Rechtskraft.

3. Alle in Basel unter dem Vorwand des Konzils Anwesenden haben, unter kirchlichen Strafen und unter Gehorsamseid, die Stadt Basel innerhalb dreissig Tagen zu verlassen, auch die auswärtigen Kaufleute haben Basel aufzugeben.

4. Die Stadtbehörde in Basel hat nach diesem Termin (30 Tage) die Synodalen auszuweisen, sonst verfällt sie der Excommunicatio, das Volk und die Stadt dem Interdict.

5. Nach diesem Termin darf niemand Basel aufsuchen; niemand darf Handelsachen und Lebensmittel nach Basel bringen.

6. Wer jedoch innerhalb dreissig Tagen reuig die Stadt Basel verlässt, erhält Nachlassung der ausgesprochenen kirchlichen Strafen.

12.

Abordnung der Griechen.

26. Febr. 1438.

Am 8. Febr. 1438 waren der griechische Kaiser Johann VIII. Palaeologus, der Patriarch von Konstantinopol Joseph II., ungefähr zwanzig byzantinische Bischöfe, ferner Geistliche, Mönche, Laien, insgesamt 700 Griechen in Venedig eingetroffen. Die Lagunenstadt hatte insbesondere dem Kaiser einen äusserst feierlichen Empfang bereitet, worüber die PRAKTIKA ausführlich berichten. Der Papst sandte den Kardinal Nikolaus Albergati, den Patriarchen von Grado, die Bischöfe von Taranto, Vicenza, Treviso und den Markgrafen Nikolaus von Este dorthin zur Bégrüssung der griechischen Gäste. Sie kamen am 13. Febr. in Venedig an. Auch Ambrosius Traversari begleitete sie im Auftrag des Papstes. Er war der griechischen Sprache mächtig, ein fein gebildeter Humanist, wohl vertraut mit den griechischen Kirchenvätern, und ein grosszügiger Unionsfreund, als den uns seine Briefe kennzeichnen; er genoss das volle Vertrauen des Papstes, dem er in ehrerbietiger Freimütigkeit seine Gedanken und Eindrücke über seine Begegnung mit dem Patriarchen Joseph und über die Griechenunion darlegte. Bald nach ihrer Ankunft, vom Papst und von Venedig dazu eingeladen, sandten der byzantinische Kaiser und Patriarch eine Gesandtschaft zum Papst. Andreas da Santacroce berichtet uns hierüber in seinem Tagebuch kurz also: *Illico imperator ac patriarcha oratores deputant ad Summum Pontificem clericos et laicos, qui prima Martii Eugenio allocuti publice sunt, adventum imperatoris et patriarchae*

denunciantes. — Genauer ist jedoch Q. Es bezeichnet den 26. Febr., Aschermittwoch, als Tag ihrer Audienz und erwähnt den feierlichen Empfang der Griechen und ihre Wohnung im Palast Paradiso (heutige Universität), wo nach zwei Wochen auch ihr Kaiser Unterkunft finden sollte. *Die mercurii vicesimasexta mensis februarii, qua fuit dies Cinerum, oratores dominorum imperatoris Romaeorum ac patriarchae Constantinopolitani per praelatos et dominos huius sacri concilii solemniter recepti ac de aqua usque ad domum 'paradisus' nuncupatam associati civitatem Ferrariensem intrarunt.* Die Griechen blieben ihrem Versprechen treu, und zogen anfangs März in Ferrara ein. Der feierliche Empfang des Kaisers am 4. März und jener des Patriarchen am 8. März, wobei der Papst grossmütig über zeremonielle Schwierigkeiten hinwegsah, sind in den PRAKTIKA, den *Collationes* des Andreas da Santacroce, in Q, und bei Syropoulos (hier jedoch nicht objektiv ruhig) beschrieben.

13.

Die lateinische von Konstantinopel zurückkehrende Gesandtschaft.

1. März 1438.

Die Bischöfe Anton (Porto) und Petrus (Digne) und Propst Fr. Nikolaus von Cusa hatten im Auftrag der damals noch nicht aufgelösten Synode von Basel am 9. Juli 1437 von Bologna aus ihre Reise nach Konstantinopel angetreten, um mit dem byzantinischen Kaiser Johann VIII. und dem Patriarch Joseph II. Vereinbarung über den Besuch des Unionskonzils zu treffen. Ihnen gesellte sich noch der Bischof von Coron, der eigens vom Papst allein aufgestellte Gesandte, bei. Am 26. Juli begann ihre Abfahrt von Venedig; in Candia kamen sie am Morgen des Festes Mariä Himmelfahrt an, wo sie vier Tage weilten. Nikolaus von Cusa blieb noch zurück und trat erst nach einem Monat die Reise nach Konstantinopel an. Am 3. September landeten sie in Konstantinopel. Ihre Verhandlungen mit dem byzantinischen Kaiser und Patriarchen verliefen günstig. Auch der schon früher von den Base-



Apsismosaik der Sophienkirche in Kiew (XI. Jahrh.).



Zimmer-ikone nach dem Sophienbild in der Altarwand der Sophienkirche von Grossnowgorod.



« Die ewig Weyshait » aus « der Seusse » Anton Sorg 1482
(Vat. Rossiano 572, fol. 89 r.).



Sophien-ikone in der Altarwand der Sophienkirche von Kiew (XVII.-XVIII. Jahrh).

ler Synodalen gesandte Dominikaner Johannes von Ragusa machte keine Schwierigkeiten. Die Wortführer waren von Seiten der Lateiner der Bischof von Digne und der Bischof von Coron, auf Seiten der Griechen antworteten der Kaiser und Patriarch. Letzterer empfing die lateinische Gesandtschaft in der Kirche S. Sophia am 8. September. Vor dem 4 Okt. kamen auch Nikolaus von Cusa und der Bischof von Taranto, von Kreta herkommend, mit 300 Bogenschützen, an, die sie im Auftrag des Papstes zum Schutz Konstantinopels in Kreta angeworben hatten; mit ihnen fuhr der Fürst von Morea Konstantin Palaeologus, des Kaisers Bruder, der in der Abwesenheit des Kaisers die Regierung übernehmen sollte. Während die Dinge so in Frieden verliefen, kamen am 4. Okt. 1438 neue Gesandten des Konzils von Basel an, die Bischöfe von Vich und von Lausanne, und ein Laie, Nicodus de Mentone, die sich als die einzig berechtigten Gesandten des Konzils ausgaben und mit allen Kräften den Kaiser und Patriarchen auf ihre Seite ziehen wollten, ja ihnen eröffneten, dass der Papst ein Monitorium von der Synode erhalten habe. Der Kaiser und Patriarch waren jedoch von vornherein einem Unionskonzil, bei dem der Papst fehle, abgeneigt, und so gaben sie den Gesandten des Papstes, die sich als echte Vertreter des Konzils von Basel (wenigstens der vom Papst anerkannten Konzilsminorität) erweisen konnten, nach, und bestiegen die päpstlichen Schiffe am 25. November 1437 (bezw. in der vorausgehenden Nacht). Die Schiffe der Baseler hatten schon am 2. Nov. den Hafen verlassen, nachdem sie die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen eingesehen hatten.

Über all diese Ereignisse berichtete der Bischof von Digne ([1]) vor dem Konzil zu Ferrara am 1. März 1438. Er konnte bereits die Ankunft der Griechen auf italischem Boden melden.

Iubes, Beatissime Pater, ut in conspectu huius sacri concilii, ubi personaliter praesides, de hiis, quae per nos ambassiatores quondam sacri concilii Basiliensis acta sunt in Constantinopolim, relatione⟨m⟩ faciamus. Et quamquam res ipsa satis de se loquatur, ⟨et⟩ opus no-

([1]) Q nennt den 1. März, Andreas da Santacroce hingegen den 2. März.

strum rei eventus manifestet; nam foribus tuis assunt greci, tuis monitis et sacri concilii per nos vocati et excitati; adest in limine orientalis ecclesia, concilium oecumenicum tecum habere postulans; verumptamen hic relationem ubi fieri iubes, ut Dei beneficia ore confiteamur.

Nach dem Bericht sprach Seine Heiligkeit den drei Gesandten seinen Dank aus. *Huiusmodi siquidem relatione, sicut praemittitur facta Sanctissimus Dominus Noster praefatis dominis ambassiatoribus de tanta per eos facta diligentia plurimum regraciabatur.*

14.

Julian Kardinal Cesarini.

8. März 1438.

Im Konzilsdekret *Exposcit debitum,* 15. Febr. 1438 ist bereits die Rede von der Preisgabe der Baseler Synode von seiten des Kardinals Julian Cesarini, der einer der drei päpstlichen Gesandten für jene Synode war, solange sie noch nicht die Bahnen der Widersetzlichkeit gegen den Papst Eugen IV. betreten hatte: *Atque etiam advertens dilectus filius noster Iulianus tituli S. Sabinae presbyter cardinalis apostolicae sedis legatus, cum praedictos, ut a tam manifestis scandalis abstinerent, plurimis validissimis rationibus hortaretur, et pro ipsorum obstinata mente nullatenus exaudiretur, sed eos magis ad ipsa scandala in Dei ecclesia perpetranda paratos inspiceret, ne illorum impietatibus assistere videretur, inde discessit.* Bekannt ist die ergreifende Rede (¹) des Kardinals an die Baseler Synodalen zum Frieden mit dem Papst am 20. Dez. 1437. Fast unbekannt ist hingegen seine wenig vertrauensvolle Haltung gegen den Papst geblieben, die ihn veranlasste, erst die Vermittlung der weltlichen Macht Venedig anzurufen, bevor er nach Ferrara reiste. Erst 1935 hat Dr. Becker, das Protokoll dieser Verhandlungen Cesarini's mit Venedig herausgegeben (²). Hier genüge es darauf hinzuweisen, dass der

(¹) Cecconi, CCCCXLVII-X.

(²) Vgl. meine in diesem Band abgedruckte Besprechung der Schrift: Dr. Paul Becker, *Giuliano Cesarini.* Kallmünz 1935.

Kardinal dem Gehorsamsbefehl ([1]) des Papstes Eugen IV. (Breve, Anfangs Jan. 1438) entsprach, nachdem ihm Venedig behilflich gewesen war. Er kam am 8. März 1438 in Ferrara an, mit allen Ehren vom Papst empfangen. Drei Tage vorher war Kardinal Iohann Vitelleschi eingetroffen. Andreas da Santacroce schreibt über den Empfang Cesarini's in seinem Tagebuch: (36ᵛ) *Ex Mantua demum die eodem, quo intravit patriarcha* (graecorum), *venit dominus S. Sabinae, qui visa Basiliensium insolentia etiam si eorum caput foret, ab eis discessit, utve graecorum reductioni insudaret, Ferrariam venit. Receptus est in generali consistorio cum pompà maxima ut legatus.* Q berichtet noch von den zwei Begleitern des Kardinals, dem Apostolischen Protonotar Oddo de Varris und dem Bischof von Tivoli, Nikolaus. Cesarini hat seitdem auf dem Konzil von Florenz eine sehr segensreiche Tätigkeit entfaltet.

15.

Rückblick.

Ein Rückblick über die Konzilstätigkeit dèr ersten zwei Monate gestattet uns, einige ihrer charakteristischen Linien hier anzugeben. Trotz bescheidener Anfänge, trotz der Befehdung durch die Baseler Synodalen, trotz zögernder oder feindlicher Haltung nicht weniger weltlichen und geistlichen Fürsten gewann das Konzil an Ansehen und Bedeutung. Statt 1 Kardinals und 26 Bischöfen, die an der Eröffnungsitzung des 8. Jan. 1438 teilnahmen, zählte man in der siebten Konzilsitzung am 15. Febr. 1438 fünf Kardinäle und 50 Bischöfe. Die Griechen hatten sich für das Konzil von Ferrara entschieden. Der Kardinal Cesarini verliess Basel. Von vornherein stellten die Orden tüchtige Kräfte für das Konzil bereit, getreu dem Ruf des Papstes. Gerade dieser Umstand verdient besondere Beachtung. Während nämlich in den Geschichtswerken PRAKTIKA, ANDREAS DA SANTACROCE, SYROPOULOS vor allem die wenigen Wortführer der Lateiner und Griechen in den öffentlichen Erörterungen Beachtung finden,

([1]) CECCONI, CCCCLXVIII-IX.

lernen wie durch Q die Namen vieler Ordenstheologen kennen, die am Konzil tätig teilnahmen. Ich hoffe später eine Liste sämtlicher Konzilstheologen auf grund von Q und anderer Handschriften vorlegen zu können. Auch Gelehrte der Weltgeistlichkeit und der päpstlichen Kurie werden in Q uns vorgeführt. Q bietet uns die Möglichkeit, den Geschäftsgang des Konzils besser kennen zu lernen. Auch unter diesem Gesichtspunkt kann mit Zuhilfenahme anderer Quellen eine zusammenfassende Abhandlung geboten werden. Für die Festlegung der Zeitangaben, die klare Unterscheidung der Sitzungen ist gerade Q von unschätzbarem Wert, weil hier notarielle Urkunden verwertet werden. Es ist daher zu bedauern, dass das sonst tüchtige Werk von HEFELE (1) über die Sitzungen vor Ankunft der Griechen Q wenig verwertet hat. Von der Darstellung des Prof. MOHLER (2) ist das nicht zu erwarten, weil er unter dem Blickpunkt des Bessarion-Lebensbides nur den Sitzungen nach Ankunft der Griechen seine Aufmerksamkeit zuwendet. FROMMANN (3) hat darüber überhaupt gar nichts. So hoffe ich, mit dieser Abhandlung der Wissenschaft einen kleinen Dienst erwiesen zu haben.

(1) *Histoire des Conciles*, VII, 951 ff.

(2) *Kardinal Bessarion*, I. Paderborn 1923.

(3) *Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung*. Halle a. S. 1872.

SUR UNE QUESTION DE MÉTHODE

A PROPOS DE LA DATATION DES PEINTURES CAPPADOCIENNES

Dans le dernier numéro de la *Byzantinische Zeitschrift*, M. E. Weigand nous fait l'honneur de consacrer soixante pages serrées au problème de la datation des peintures cappadociennes [1]. L'article, accompagné d'une douzaine de figures, veut être une réponse à ce que nous écrivions ici même, il y a un an, sur la date de Toqale Kilissé [2]. Mais en même temps l'horizon s'élargit; car, ainsi qu'on le voit à son titre, c'est l'ensemble des peintures cappadociennes que l'auteur a, cette fois, en vue; et son travail se divise en deux parties, l'une consacrée à Toqale, l'autre plus générale.

Sur le point d'aborder nous-même cette importante question dans un dernier volume de texte, dont nous avons annoncé la parution prochaine, nous ne pourrions être que très reconnaissant à M. Weigand de bien vouloir nous offrir le secours de sa vaste érudition, si tout ce déploiement de faits et d'arguments avait réellement fait avancer la discussion et fourni des éléments positifs de solution. Malheureusement nous sommes obligé de constater qu'il n'en va guère ainsi.

La première partie du mémoire, évitant de faire allusion aux erreurs matérielles et aux confusions que nous avions relevées, revient inutilement sur nombre de choses dites. Nous voyons, par exemple, ressasser le fameux argument tiré de l'image de la Dormition, dont nous avions reconnu toute la valeur, admettant qu'il y avait là une sérieuse objection, la plus forte qui pût nous être opposée. Mais nous observions

(1) E. Weigand, *Zur Datierung der kappadokischen Höhlenmalereien* (*B. Z.*, XXXVI, 1936, p. 337-397, pl. VIII-XII).

(2) G. de Jerphanion, *La date des plus récentes peintures de Toqale Kilissé en Cappadoce* (*O. C. P.*, II, 1936, p. 191-222, pl. A-D).

que cette difficulté ne semblait pas avoir arrêté des auteurs de marque comme N. Okunev, L. Wratislav-Mitrovic, V. Vătăsianu. Nous laissions clairement entendre qu'à notre avis, avant de tirer argument d'une scène dont les origines sont encore obscures et discutées, il faudrait commencer par éclaircir ce dernier problème (1). Voyons-nous M. Weigand s'y appliquer? Point du tout. Sans apporter sur ce point précis aucun argument nouveau, sans tenir compte d'opinions qui ont tout de même leur poids, il ne fait que prononcer le même jugement exclusif en ajoutant, cette fois, que notre datation, si on l'admettait, entraînerait la faillite de toute méthode comparative iconographique (« den Bankerott jeder vergleichenden ikonographischen Untersuchungsmethode »). A vrai dire, on voit aujourd'hui, parmi les États comme chez les particuliers, tant de faillites et de banqueroutes que celle de la « Méthode comparative iconographique » peut laisser le lecteur assez indifférent. Mais nous examinerons tout à l'heure ce qu'il faut penser de cette prétendue faillite.

Plus loin (p. 351), M. Weigand, pour nous confondre, accumule les différences entre les images de l'Annonciation dans le Paris. gr. 510 et à Toqale Kilissé. Il oppose ce qu'il appelle l'« Ethos » des deux scènes; il analyse le geste et l'attitude de l'ange; il compare, au millimètre près, pourrait-on dire, les deux figures de la Vierge, trait par trait, pli par pli dans le vêtement, il mesure des angles et des inclinaisons... Comme nous avions parlé de « l'extraordinaire ressemblance, quant à la pose et au geste, du personnage de Marie », en ajoutant expressément que « la manière de traiter la draperie est différente », tout ce luxe de mensurations apparaîtra sans doute assez inutile (2).

(1) *O. C. P.*, II, p. 215. Revenant sur la question des apôtres et des nuages, M. W. nous fait grief (p. 341) de n'avoir pas tenu compte à ce propos, dans notre t. I, 2, 1932, p. 357, du livre de M. Grabar, *La peinture religieuse en Bulgarie,* 1928, p. 276, paru « depuis plusieurs années ». S'il veut bien se reporter à l'avant-propos de notre volume, il verra que le bon à tirer des pages 297-392 a été donné en 1927.

(2) Nos restrictions ont été signalées par M. W. lui-même en haut de sa p. 351. Aussi on ne s'explique pas pourquoi, un peu plus loin, il introduit sa réfutation par les mots: « In Wirklichkeit besteht aber diese behauptete auserordentliche Ähnlichkeit von Toqale II mit Paris. 510 gar nicht ».

Ailleurs, à propos de l'anneau de saint Pierre, M. Weigand maintient sa manière de voir ; mais il ajoute cette fois une précision. Voici donc du nouveau, qu'il convient d'examiner de plus près.

Dans cet accessoire, nous avions vu l'anneau épiscopal des Latins que les Byzantins devaient leur reprocher, à partir de Cérulaire, comme une « hérésie », — et dont, évidemment, ils parlaient avant cette date. Et nous trouvions là un indice d'antiquité: car il nous paraissait peu vraisemblable que le peintre eût voulu faire de saint Pierre un « hérétique ». Donc, disions-nous, peinture antérieure à Cérulaire. Cette explication n'a pas semblé déraisonnable aux bons juges que sont les Bollandistes, et elle va paraître dans leurs *Analecta Bollandiana,* en un travail sur les caractéristiques et attributs des saints, dont le récent congrès byzantin a eu la primeur. Pour M. Weigand, elle ne vaut rien.

Il commence par nous avertir — ce dont nous nous doutions un peu — que, bien avant Cérulaire, depuis Photius, les relations étaient tendues entre les deux églises. D'accord ; mais en quoi cela touche-t-il à l'anneau ? Quant à ce dernier, voici l'explication qu'il propose. Véritable trouvaille, dont nous doutons fort que personne la prenne au sérieux. L'anneau de saint Pierre, à Toqale, c'est « l'anneau du pêcheur, attesté de façon certaine pour la première fois dans une lettre de Clément IV, de 1265, à son neveu Pierre Grossi de Saint-Gilles [1], et qui, depuis ce temps, servait à sceller les brefs pon-

---

Même page, nous nous entendons reprocher d'avoir parlé de cette ressemblance sans nommer M. Millet qui l'avait observée avant nous. Que M. W. se rassure ! La justice est sauve ; car dans un autre travail, où la même question est traitée plus amplement, et que nous prenions la peine de citer en note, on trouvera toutes les références exactement données (G. DE JERPHANION, *Le trésor de Putna et les peintures de Cappadoce*, dans *L'art byzantin chez les Slaves. Les Balkans,* Paris, 1930, p. 311, n. 6, 7). Faut-il donc toujours tout répéter, même lorsqu'on ne parle d'un objet qu'incidemment ?

[1] Cette phrase, sauf le mot : « sicher » est textuellement empruntée au *Dictionnaire d'archéologie chrétienne.* La proposition qui suit interprète un peu librement. Mais toute l'information semble bien tirée du Dictionnaire. Aussi peut-on s'étonner que M. W. écrive encore : « der Fischerring von dem man ja glaubte oder behauptete, dass er auf den hl. Petrus zurückgehe », alors que chez Dom Leclercq on lit : « Longius [1615] et Heineccius [1709] attribuent à Rebuffus et Bongratia l'opinion qui fait remonter à saint

tificaux ». Conséquence : la peinture de Toqale ne peut être antérieure à 1265.

Malheureusement, si au lieu de se renseigner dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne* et dans autre ouvrage plus nouveau, mais encore plus bref sur ce chapitre [1], M. Weigand avait ouvert le tout récent *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, 1935, col. 539-540, il aurait trouvé, sur « l'anneau du pêcheur », une étude ample et précise où il aurait pu lire : « On ignore à quelle époque remonte l'origine de cet anneau. Quelques-uns en voient la première mention dans une lettre de Clément IV... à son neveu Gilles le Gros. Le pape semble dire que cet anneau constitue le sceau privé des papes... On retrouve plus tard la mention de cet anneau sous Martin V (1417-1431) et sous ses successeurs, sans qu'on puisse spécifier l'usage qui en a été fait durant l'intervalle. Le successeur de Martin V, Eugène IV, le désigne encore, en 1431, par l'expression *sub annulo nostro secreto* [Clément IV : *in suis secretis*]. Vingt-cinq ans plus tard, à partir de Calixte III (1455-1458), cet anneau paraît cesser d'être employé pour la correspondance privée des papes et est de plus en plus employé pour authentiquer les brefs apostoliques libellés sur parchemin, à tel point que la circonstance entrera dans la définition du bref ».

Au même endroit, M. Weigand aurait vu que cet anneau qui, en réalité, n'est qu'un sceau, ne doit pas être confondu avec celui que le pape porte au doigt et que, par conséquent, il ne faut pas chercher à le retrouver dans les images occidentales du XIVe siècle qu'il se plaît à nous citer [2].

Pierre l'usage de l'anneau du pêcheur, mais c'est une imagination sans fondement » (*Dict. arch. chr.*, t. I, col. 2181).

[1] Il a en tout trois lignes se rapportant à la question présente, avec une seule référence (lettre de Clément IV), ce qui n'empêche pas l'auteur (p. 345, n. 2) de renvoyer à « Buchbergers Lexicon f. Theol. u. Kirche IV (1932) 24 und die hier verzeichnete Literatur ». Une vraie bibliographie, c'est au *Dict. de droit canoniqne* qu'on la trouvera.

[2] Il les cite d'après un ouvrage bien connu qu'il présente ainsi : SEROUX D'AGINCOURT, *Histoire de l'art par les monumens* (!), Paris, 1823. Inutile de dire que le point d'exclamation ne fait pas partie du titre, mais exprime une appréciation personnelle. Il est parfaitement permis à un étranger d'ignorer que cette orthographe (conservée jusqu'à une date beaucoup plus

Cela étant, quelle vraisemblance y a-t-il que le peintre de Toqale Kilissé ait voulu mettre « l'anneau du pêcheur » au doigt de saint Pierre ? Si l'on se rappelle que ce détail est un *hapax*, dont l'invention doit être, par le fait, attribuée au peintre, on admirera évidemment que celui-ci ait pu être si au courant des habitudes de la chancellerie romaine. Et puisque « l'anneau du pêcheur », avec la valeur que lui attribue M. Weigand, est attesté seulement au XV[e] siècle, c'est jusqu'à cette date qu'il faudrait reculer les peintures de Toqale : conséquence qui plaira certainement à notre contradicteur, mais peut-être à lui seul. *Qui nimis probat, nihil probat.*

***

Nous ne pouvons tout discuter. Venons à ce qui — bien que rien, dans le texte, ne marque aucune espèce de division — constitue la seconde partie du mémoire : la plus importante aussi, ou du moins la plus considérable. C'est là que nous verrons appliquer la « méthode comparative iconographique ». On prend un certain nombre de menus détails, auxquels on attache une importance capitale et que, dans nos descriptions, nous avons eu le tort ou de ne pas signaler, ou de signaler sans en marquer la singularité ou la valeur (1). Par une accumulation d'exemples tirés de la littérature ou de l'art occidental on montre qu'ils ont leur origine en Occident, à une date postérieure à celle que nous assignons aux peintures cappadociennes. Et l'on conclut invariablement : ces peintures sont donc plus tardives, et elles ont subi l'influence de l'Occident.

Nous ne faisons pas difficulté de reconnaître que certains détails posent des problèmes embarrassants. Les noms des

---

récente, à la *Revue des deux mondes*) était normale en 1823. Mais à vouloir partout trouver à censurer, on finit par prêter le flanc à la censure.

(1) « Besondere Angabe darüber im Text fehlt » ; « genauere Angabe im Text fehlt » ; « darüber findet sich keine Bemerkung im Text » ; « im Text fehlt eine Bemerkung darüber ». On pourrait allonger la liste. Pour M. W. je n'en dis jamais assez. D'autres critiques, si je ne me trompe, ont eu l'impression que j'en disais trop, et que j'aurais pu alléger mes volumes en laissant quelque chose à trouver au lecteur. Le moyen de satisfaire tout le monde ?... Quand je serai de loisir, je relirai *le Meunier, son fils et l'âne.*

mages, dans plusieurs de nos peintures les plus anciennes, ont depuis longtemps piqué notre curiosité, tout comme les noms des bergers à la Nativité. Si nous avons évité de soulever dès le début ces questions, c'est d'une part que nous nous étions fait une loi de présenter d'abord les monuments, avant de les discuter ([1]), d'autre part que la solution de quelques-uns de ces problèmes ne nous apparaissait pas encore clairement. Cette loi a été rigoureusement observée dans notre tome I, première partie, et dans les premières feuilles de la seconde partie. Plus tard, après la longue interruption imposée par les circonstances à la publication de l'ouvrage ([2]), nous nous en sommes un peu départi (dans les dernières feuilles du tome I, 2, et dans le tome II, 1), et je ne sais si la chose aura eu l'approbation de tous les lecteurs. Mais ayant, dans l'intervalle, communiqué nos conclusions chronologiques au Congrès d'Athènes ([3]), il était difficile de ne pas en faire état dans une certaine mesure, ce qui nous entraînait parfois à des comparaisons et des discussions étrangères à notre dessein primitif. D'ailleurs, plusieurs de ces problèmes, par leur complexité, ne pouvaient être traités dans l'ouvrage, et ils ont fait l'objet d'études séparées, comme celles que nous avons consacrées aux noms des bergers tirés de la formule *Sator*, au *thorakion*, à l'attribut des diacres, ou celle que nous allons publier sur les caractéristiques et attributs des saints dans la peinture cappadocienne.

En outre, nous avouons sans rougir que plusieurs détails auxquels s'arrête M. Weigand nous avaient échappé, ou que du moins nous n'avions pas soupçonné l'importance qu'on pourrait leur attribuer. Nous le remercions de les avoir signalés à notre attention et ne manquerons pas, dès que nous en aurons le temps, de les examiner avec le plus grand soin (par exemple, le dessin des croupières aux chevaux des mages).

([1]) Voir notre t. I, 1, p. XVII : « Les rapprochements avec d'autres monuments, que l'on aurait pu multiplier à l'infini, ont été presque partout exclus. Les mille questions que soulèvent l'origine et le développement d'une iconographie comme celle-ci sont délibérément laissées de côté ».

([2]) Voir t. I, 2, p. VII.

([3]) Communication publiée dans les *Échos d'Orient*, t. XXX, 1931, p. 5-27.

Mais obligé de faire vite et bref, nous nous bornerons ici aux deux suivants : le nimbe des mages et la fourchette des apôtres.

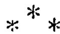
Considérant le nimbe comme l'attribut de la sainteté, M. Weigand observe que les mages n'ont jamais reçu le titre de « saints » en Orient, tandis qu'en Occident il leur est donné dès 1134, par Hildebert de Tours, et que bientôt l'invention de leurs corps à Milan (1153) et le transfert de leurs reliques à Cologne vint confirmer cette assertion d'un théologien isolé et donna naissance à leur culte, lequel se propagea en Occident, du XII[e] au XIV[e] siècle, comme le prouvent à la fois la littérature et l'iconographie, tandis qu'il restait étranger aux églises d'Orient jusqu'au jour où des influences occidentales l'y firent connaître.

Les Bollandistes nous diront ce que vaut ce résumé historique. Mais il est entièrement en dehors de la question. M. Weigand pourra s'en rendre compte en lisant bientôt dans les *Analecta Bollandiana* le travail dont nous avons déjà parlé. Ce nimbe, que nous avons eu le tort de ne pas signaler dans notre description de Toqale Kilissé [1], le peintre de cette église l'emploie d'une façon très particulière qui semble inspirée de l'antique : il le donne à des figures abstraites, symboles de nations ou de villes, et à des hommes que l'on ne s'attendrait guère à voir décorés d'un tel attribut : les docteurs du temple à Jérusalem et les larrons de la Crucifixion, y compris le mauvais. Par contre, il le refuse à des personnages que d'autres décorateurs nimberont, et dont plusieurs figurent comme saints au Synaxaire : myrophores au Calvaire et au sépulcre, Lazare dans son tombeau, Marthe et Marie dans la même scène, Adam et Ève tirés des Limbes par Jésus-Christ. Pour lui, manifestement, le nimbe n'est pas l'attribut de la sainteté. Il n'y a donc pas à en conclure qu'à ses yeux les mages auraient eu droit au titre de « saints », ou qu'ils fussent honorés d'un culte quelconque. Et toute recherche poursuivie dans ce sens est peine perdue. Autant vaudrait chercher, pour déceler de nouvelles influences étrangères et tardives, à quelle

(1) « J. unterlässt es in der ziemlich ausführlichen Beschreibung der beiden Szenen [Adoration et Observation de l'étoile], diese Tatsache auch nur zu erwähnen ». (P. 381.)

époque et dans quel pays a bien pu naître le culte des docteurs du temple ou des deux larrons du Calvaire.

Par contre, dans la façon dont le peintre de Toqale use du nimbe, on trouvera bien plutôt un indice d'antiquité. C'est la manière hellénistique. On nous objectera peut-être que l'art des Paléologue a marqué souvent un retour vers une telle manière. Soit. Mais comme notre contradicteur paraît vouloir abaisser même au delà de cette période la date des peintures cappadociennes; comme, aux conclusions de son mémoire, il parle, sans bien préciser, d'époques beaucoup plus récentes, qui pourra imaginer qu'au XVI[e] ou au XVII[e] siècle un peintre, si hardi ou si distrait qu'il soit, ait osé donner le nimbe au mauvais larron sur la croix? [1]



Passant aux églises à colonnes, M. Weigand s'avise qu'à la Cène de Qaranleq Kilissé, les apôtres ont à leur disposition des couverts, bien rangés sur la table [2]. Il y aurait là un critère chronologique de premier ordre qui, naturellement, se tourne contre nous. Car on pourrait déterminer quand et où ces accessoires ont paru dans l'iconographie chrétienne: le couteau avant la fourchette, l'un et l'autre avant le couvert, et cela en d'autres repas (Cana, Simon le Pharisien, etc.) avant de figurer à la Cène; la fourchette n'aurait pas passé de l'iconographie byzantine à celle d'Occident, mais inversement. Bref, la présence de couteaux dans plusieurs peintures que nous appelons « archaïques » et de couverts (fourchette et couteau) à Qaranleq Kilissé est en contradiction absolue avec les

[1] M. W. trouve les mages nimbés en deux autres décorations cappadociennes: à Taghar et « peut-être » à Saint-Théodore. Pour cette dernière église, il se trompe. A Taghar, de date incertaine, où paraissent des influences diverses et où les retouches sont manifestes, nous pensons que les mages (ajoutés après coup) ont été nimbés à l'imitation de Toqale Kilissé. La même scéne, qui donne le nimbe aux bergers et aux sages-femmes (seul exemple), montre chez le peintre un grand esprit d'imitation.

[2] « In der allgemeinen Vorbemerkung, .. führt J. unter « Abendmal » an, dass auf dem rechteckigen Tisch Messer und Gabeln liegen, ohne eine weitergehende Bemerkung anzufügen » (p. 387). Dans le même paragraphe de moins de vingt lignes, deux autres observations analogues.

dates que nous proposons, et trahissent encore une influence occidentale.

On peut omettre les considérations par lesquelles M. Weigand voudrait rendre incroyable que les plus anciennes représentations de la fourchette eussent précisément paru en Cappadoce, pays reculé, où l'usage de cet instrument est encore ignoré de beaucoup de gens. C'est se méprendre absolument sur le rôle des peintres cappadociens et leur prêter un talent créateur que nous n'avons jamais revendiqué pour eux. Nous n'avons cessé, au contraire, de répéter que leur iconopraphie était celle qui avait cours dans les milieux monastiques de leur temps — sans vouloir, bien entendu, leur interdire toute espèce d'invention. En ce qui concerne Qaranleq Kilissé et les autres églises à colonnes, nous avons expressément parlé d'influences byzantines. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils ont eu sous les yeux des modèles issus d'un milieu autre que le leur et plus raffiné. L'idée du « couvert » à mettre sur la table ne pouvait-elle leur être fournie par ce modèle ?

Car, quoi qu'en dise notre contradicteur, nous persistons à croire, sur le témoignage de saint Pierre Damien, que la fourchette de table était en usage à Byzance, au moins chez les riches, au XIe siècle. Le morceau, qui est fort curieux ([1]), a été parfaitement commenté par G. Lumbroso depuis longtemps, et le même savant a montré comment l'usage de la fourchette a passé de Byzance en Italie d'abord, et de là dans le reste de l'Europe ([2]). Tout cela est établi par d'autres textes encore et par une série de faits exactement observés, auxquels M. Weigand se garde bien de faire allusion. Il se borne à épiloguer sur le passage de saint Pierre Damien pour essayer vainement d'en atténuer la portée.

D'ailleurs — et en cela nous nous séparons de Lumbroso — nous croyons que cette même fourchette a été connue dès l'antiquité, bien qu'elle ne fût pas d'un usage ordinaire. Si M. Weigand a pris part, après le dernier congrès byzantin, aux visites d'Herculanum et de Pompéi, il aura remarqué dans les mosaïques qui nous furent montrées, l'image d'une petite

([1]) S. Petri Dam. *Opusc.* L, 11, dans Migne, *P. L.*, t. 145, col. 744.

([2]) *La forchetta da tavola in Europa. Atti della R. Accad. dei Lincei. Memorie,* 3e sér., t. X (1882-83) p. 141-148.

fourchette à dents plates et courtes, qui ne pouvait être qu'une fourchette de table [1]. D'autre part, la fourchette de cuisine était connue depuis longtemps. C'est avec elle que le Livre de Samuel nous montre les fils d'Héli pêchant dans la marmite pour attraper les bons morceaux [2]. C'est elle aussi qui, plus tard, est représentée dans une miniature de la Genèse de Vienne, où sont peints des apprêts culinaires [3]. Il serait bien surprenant que nul n'ait eu l'idée de faire passer la fourchette de la cuisine à la salle à manger. De fait, si l'on se reporte au mot *fuscinula*, dans le *Dictionnaire des Antiquités*, on verra citer en grand nombre des fourchettes de 13, 14, 15 centimètres, conservées dans les musées, qui ne sont certainement pas des ustensiles de cuisine, mais devaient servir à table. Quel en était l'usage précis? c'est ce que nous ne saurions dire, puisque la viande se mangeait avec les doigts; mais on peut imaginer d'autres emplois. Et quoi qu'il en soit, rien n'empêche *a priori* que cet instrument — peut-être complètement tombé en désuétude en Occident, pendant le haut moyen-âge — ait été conservé à Byzance, héritière de la civilisation antique, ou qu'il y ait reparu à une époque indéterminée, mais antérieure au temps où parlait saint Pierre Damien (XIe siècle). Il est juste d'ailleurs d'observer que, d'après son témoignage même, la fourchette apparaît comme un objet de luxe. Et cela explique que les représentations en aient d'abord été fort rares. Mais de quel droit déclarer ces représentations impossibles en Cappadoce au temps des églises à colonnes ou même des décorations archaïques?

Il est vrai que M. Weigand prétend imposer cette conclusion, moins pour des raisons historiques que par suite d'une enquête menée à travers les monuments.

(1) Je n'ai pas noté l'emplacement de cette image (dans une maison des Nuovi Scavi, je crois); mais j'ai fait remarquer l'objet aux congressistes qui se trouvaient avec moi, en le comparant expressément aux fourchettes figurées en Cappadoce.

(2) Veniebat puer sacerdotis, dum coquerentur carnes, et habebat fuscinulam tridentem in manu sua, et mittebat eam in lebetem, vel in caldarium, aut in ollam, sive in cacabum : et omne, quod levabat fuscinula, tollebat sacerdos sibi (*I Sam.*, II, 13-14).

(3) Hans Gerstinger, *Die Wiener Genesis*, pl. 43. Garrucci, *Storia dell'arte cristiana*, t. III, pl. 122, 3. Ici la fourchette a deux dents, et nous la retrouverons bientôt, exactement pareille, à Balleq Kilissé.

Nous acceptons la distinction : tout ce qui pouvait être représenté n'a pas été, de fait, représenté. L'iconographie ne suit pas nécessairement l'histoire. Elle n'enregistre pas automatiquement tous les progrès de la civilisation. Ainsi, la peinture religieuse peut s'interdire, par respect, certains objets déjà connus, mais jugés d'un caractère trop matériel ou trop vulgaire. Il y aurait là l'explication de ce fait, affirmé par M. Weigand, que l'humble couteau de table et le couvert auraient paru aux autres images de repas avant d'orner la table plus sacrée de la Cène. Mais cela répond aussi à l'objection mentionnée il y a un instant : concrets et familiers, ces accessoires devaient paraître naturellement dans l'art monastique et populaire, et donc en Cappadoce, avant d'atteindre l'art officiel, moins libre d'allure et plus attentif à respecter l'atmosphère presque irréelle des mystères qu'il figurait.

Nous admettons donc la légitimité de la « méthode comparative iconographique » qui, de l'examen des faits connus, prétend tirer des lois générales. Mais il faut que l'enquête préalable soit conduite avec tout le soin et toute la précision nécessaires.

Dans le cas présent, elle est à coup sûr étendue ; mais elle semble avoir pris pour base une publication de Dobbert déjà ancienne, où les figures, simples croquis à la plume, ne sauraient inspirer une confiance absolue. Il nous est impossible de tout contrôler ; mais l'enquête ne paraît pas avoir été menée sans un peu de parti pris, et il n'est pas difficile d'y constater des lacunes et des erreurs.

Les plus ancien exemple que M. Weigand connaisse de la fourchette, il le trouve, entre 1131 et 1180, dans une peinture tyrolienne de la Nativité qui, dit-il, pour tout le reste est purement byzantine. Remarque qui amènera peut-être le lecteur à se demander pourquoi ce détail : une femme portant avec une fourchette un morceau à sa bouche, est considéré comme occidental. D'ailleurs — vérification faite — l'instrument dont se sert la femme paraît être une pince plutôt qu'une fourchette. Ainsi l'exemple serait hors de cause.

Après, nous voyons citer comme occidentales des miniatures de l'*Hortus Deliciarum* (1195), un manuscrit dont les nombreux emprunts à l'Orient ont été maintes fois mis en

lumière [1]. Même remarque au sujet de Sant'Angelo in Formis et de son image de la Cène [2].

M. Weigand signale seulement un couteau et pas de fourchette dans une miniature des Homélies de Jacques de Kokkinobaphos, exemplaire de Paris. Mais dans l'exemplaire du Vatican, on voit sur la table, outre le couteau, un autre objet à deux pointes, muni d'un manche qui ne peut être qu'une fourchette d'assez grande taille [3].

Enfin, affirmer que la fourchette n'est pas représentée avant le XIe siècle c'est oublier la Genèse de Vienne, qui remonte au VIe, et la miniature signalée plus haut : exemple fort important, car nous y voyons une forme que nous allons retrouver à Soghanle.

On pourrait croire du moins que l'examen des peintures cappadociennes a été poussé avec un soin tout particulier. M. Weigand donne pour chaque église le nombre des couteaux et des fourchettes qu'il y a relevés. Malheureusement ce nombre, tout précis qu'il est, n'est pas toujours exact, et il y a des omissions. A Balleq Kilissé, il compte, sur la table de la Cène, quatre couteaux (p. 387) : en fait, il y a trois couteaux à lame légèrement courbe et deux fourchettes [4]. Ces dernières, avec un manche terminé par un bouton circulaire, ont deux longues dents parallèles, montées à angle droit sur le bras qui les porte, comme nos fourchettes à découper. Elles sont exactement pareilles à celle que nous avons signalée dans la Genèse de Vienne ; et pour qui juge sans parti pris, le fait sera une confirmation de la haute antiquité que, pour d'autres raisons, nous attribuons à ce décor.

(1) Voir en particulier Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, *passim*, notamment p. 600-604, 688.

(2) M. Weigand en trouvera une reproduction d'après l'original, non d'après une copie, dans notre *Voix des Monuments*, pl. LVI, 1. Il a raison, pensons-nous, de douter de la présence des fourchettes, mais il y a des couteaux.

(3) Stornajolo, *Miniature delle Omilie di Giacomo monaco*, Roma 1910, pl. 18.

(4) Voir notre planche 177, n° 2. Rott, *Kleinasiatische Denkmäler*, p. 131, avait déjà signalé des fourchettes ; aussi sommes-nous surpris que M. W. ne les ait point aperçues. Par contre, nous faisons amende honorable si, dans le texte de notre t. II, 1, p. 263 (pas encore paru quand écrivait M. W.), une distraction nous a fait omettre la mention des fourchettes.

Aux Noces de Cana, dans l'ancienne église de Toqale Kilissé, M. Weigand a trouvé « au moins deux couteaux: un ou deux comme des poignards, et un à lame courbe » (p. 386). Ces différences de formes auraient dû l'avertir qu'il se trompait. En réalité, il y a deux couteaux légèrement courbes et deux fourchettes, analogues aux précédentes, mais dont les dents rectilignes et rapprochées peuvent donner l'illusion d'une lame droite. Mais si l'on regarde bien, on verra que les deux pointes sont distinctes (1). La table est donc couverte des mêmes apprêts qu'à Balleq Kilissé, ce qui confirme l'attribution des deux décors à la même période.

Signalons aussi qu'en ces deux images, couteaux et fourchettes sont jetés un peu au hasard sur la table, et ne sont point groupés de manière à former des couverts. Ce sont des instruments communs, à l'usage de tous, destinés apparemment à puiser dans le plat — comme faisaient les fils d'Héli dans la marmite. C'est la fourchette de cuisine passant à la salle à manger. Un peu plus tard, aux églises à colonnes, nous allons trouver des couverts individuels, composés de deux pièces appareillées, munies de manches en bois semblables : un couteau à lame courte, un peu courbe, et une fourchette à deux petites dents, qui est proprement la fourchette de table. Tout cela encore est conforme aux données historiques rappelées plus haut.

A Qaranleq Kilissé, M. Weigand a exactement relevé trois couverts qui sont, en effet, très visibles sur la table de la Cène. Mais il a oublié ceux de Tchareqle Kilissé, tout aussi reconnaissables, à l'Hospitalité d'Abraham (notre planche 128, n° 1), qui, étant en même nombre que les convives et placés devant chacun d'eux, constituent vraiment, et pour la première fois, des couverts individuels. Le fait méritait d'être relevé (2).

(1) Une seule de ces fourchettes est entièrement visible : l'autre est à moitié cachée par le plat à pied posé sur la table (voir notre pl. 65, n° 2).

(2) Nous ne voulons pas insister sur des choses qui ne sont pas absolument certaines ; mais il est presque sûr qu'une fourchette doit être reconnue dans les Noces de Cana de Saint-Théodore (pl. 148, n° 1), et peut-être aussi dans la Cène de Tchaouch In (pl. 140, n° 3),

***

On voit que l'application de la méthode comparative iconographique n'est point de tout repos. Mais ce que nous tenons surtout à faire observer, c'est que cette méthode est loin d'avoir l'importance que semble lui donner notre contradicteur.

A le lire, elle seule paraît valable et infaillible. C'est à peine si, à la dernière page de son mémoire, il fait allusion à d'autres arguments, empruntés à d'autres méthodes de recherche. Ils sont écartés dédaigneusement, non sans être déformés avec une certaine audace. Si nombre de nos décorations ont un caractère archaïque évident c'est, dit-il, et il souligne les mots, que nous avons là de la peinture *archaïsante et non archaïque.* Comme si le souci d'« archaïser » se pouvait concevoir dans un art aussi naïf que celui de la Cappadoce!

Si les inscriptions, par leurs dates et leurs caractères paléographiques, attestent une époque ancienne, c'est qu'elles ont pu être refaites ou ajoutées après coup et que, là encore, les formes matérielles peuvent être archaïsantes. Cela est énoncé en quelques lignes, appuyé d'un seul exemple précis, celui du Panthéon romain: cas très particulier, nullement comparable au cas présent, et où la contradiction entre la date réelle du monument et celle qu'indique le *titulus* est aisément expliquée (1). N'importe: si les témoignages épigraphiques s'opposent aux conclusions de l'auteur, périsse l'épigraphie! Car, sans hésiter, M. Weigand se retranche derrière l'axiome (quelque peu démodé, je crois, chez les paléographes): *Ratio potior quam centum codices... Ratio?* Entendez: le verdict de la méthode comparative iconographique. *Codices?* Entendez: les textes épigraphiques les plus clairs, les plus précis, les plus certainement exempts de dol ou d'erreur!

Enfin, aux arguments d'ordre historique invoqués par nous, M. Weigand oppose la survivance, en Cappadoce, des populations grecques qui ont pu continuer à entretenir et repeindre leurs églises souterraines. La région d'Urgub ne lui

(1) Allusion aussi à un autre exemple tiré du mont Athos, mais sans aucune donnée qui permette une comparaison avec les exemples cappadociens.

semble pas différer essentiellement de l'Athos, où pareilles transformations sont de règle. Et pour établir tout cela, il ne craint pas, avec une belle inconscience, d'invoquer notre propre témoignage! [1] Mais c'est justement parce que nous avons étudié des églises encore en service et d'autres abandonnées, des peintures rafraîchies et d'autres refaites — toutes choses exactement rapportées dans nos volumes de texte — que nous croyons mériter créance lorsque nous distinguons entre ce qui est neuf et ce qui est ancien.

Que pensera-t on de cette façon d'argumenter, de cette manière d'escamoter les textes, ou de se prononcer sur des monuments que l'on n'a pas vus contre ceux-là mêmes qui en ont fait la plus minutieuse étude?

* * *

Mais laissant de côté ces questions trop particulières et trop personnelles, demandons-nous ce que vaut, en elle-même, la méthode comparative.

Et d'abord, il est incontestable qu'elle ne peut se suffire à elle-même. Datant les phénomènes iconographiques nouveaux par comparaison avec d'autres déjà connus, elle doit, sous peine de tomber dans le cercle vicieux, prendre comme point de départ un certain nombre de faits datés par d'autres procédés. Elle présuppose donc une autre méthode, à laquelle, par cela même, elle est subordonnée.

Il est non moins sûr qu'elle ne fournit jamais que des indices, permettant d'atteindre à un degré plus ou moins grand de probabilité, s'il s'agit d'un jugement positif; des objections autorisant quelquefois, mais bien rarement, un jugement négatif péremptoire.

Je m'explique. Les ressemblances les plus profondes et les plus intimes que prouvent-elles, sinon que tel objet *peut*

[1] « J. selbst hat festgestellt, dass in der Umgebung von Dschemil, Sinassos, Urgüb und Orta Köy noch vor wenigen Jahren diese unterirdischen Kapellen [expression inexacte : nous n'avons affirmé cela que de *quelques* chapelles] dem Kulte dienten und dass ihre Dekorationen erneuert oder aufgefrischt wurden. Dann liegen die Verhältnisse hier nicht anders als auf dem Athos oder sonst in orthodoxen Ländern unter islamischer Herrschaft ». (P. 397.)

être de la même main, ou de la même école, ou de la même époque que tel autre? Mais cela démontre-t-il qu'il le soit en réalité? Il faudrait exclure l'hypothèse de l'imitation. Dans bien des cas, il est vrai, aucune raison n'apparaissant d'envisager cette hypothèse, on la négligera raisonnablement. Une évidence se produira dans l'esprit, qui emportera l'assentiment du critique; mais s'il veut raisonner froidement son impression, il devra s'avouer qu'elle n'est pas fondée sur des arguments absolument démonstratifs et irréfutables. La force, le nombre et la convergence des indices pourra créer une somme telle de probabilités qu'elle atteindra au seuil de la certitude morale. Mais de certitude absolue, excluant la possibilité même du doute, il ne saurait être question.

On accordera que, pour fonder un jugement négatif, la méthode comparative fournira plus facilement des arguments péremptoires. Il est clair que, si je prétendais dater du dixième siècle une peinture figurant des locomotives et des avions, on m'arrêterait au nom de la dite méthode. Encore faudrait-il s'assurer que les objets ainsi dénommés sont bien tels; autrement dit, que je les interprète exactement. Il est métaphysiquement certain qu'il n'y a pas de signes chrétiens avant le christianisme, ni de chrismes constantiniens avant Constantin. Pourtant, des croix de différentes formes ont paru avant Jésus-Christ, mais ce n'étaient pas des signes chrétiens; des chrismes avant l'an 312, mais ils n'étaient pas constantiniens, ni même, parfois, chrétiens.

Ainsi, les conclusions fondées sur la méthode comparative laissent toujours quelque place au doute et prêtent le flanc à la critique. Elles demandent à être contrôlées et confirmées par d'autres arguments. Bref cette méthode, qui en présuppose une autre, ne saurait davantage se passer de l'appui d'une autre.

Il reste entendu que, si nul argument ne peut être produit en dehors de ceux qu'elle offre, on se contentera de la méthode comparative. Quand un objet paraît au jour, sans certificat d'origine, sans attestation d'aucun témoin autorisé, sans marque ou inscription qui pourrait être considérée comme son propre témoignage, le seul moyen que l'on ait, pour lui fixer un pays et une date, est de le comparer à d'autres

objets déjà connus. La méthode, en ce cas, est légitime [1], mais il ne faut pas en attendre plus qu'elle ne peut donner. Elle reste un pis aller, qui devra céder la place au premier argument positif qui se présenterait.

Qu'un témoignage précis vienne à se produire, émanant soit de l'objet lui-même (marque de fabrique, signature, inscription), soit de quelque témoin autorisé, c'est là, comme en toute recherche historique, qu'on trouvera sur quoi fonder un jugement ferme. Naturellement, la critique devra s'exercer sur le témoignage. Elle le fera avec d'autant plus de rigueur que des objections existeraient, fournies par d'autres procédés de recherche, et qu'elles seraient plus fortes. Mais si, tout examiné, les témoignages apparaissent valables, il faudra les accepter. Tenus pour véridiques, ils garantiront le fait qu'ils attestent. Et les mille raisons que pourrait suggérer, en sens contraire, la méthode comparative ne sauraient prévaloir contre le fait.

Que l'on cesse donc de nous opposer de prétendues lois iconographiques, comme si les faits leur étaient nécessairement subordonnés. Ils ne le sont pas plus que les phénomènes matériels ne le sont aux lois de la physique.

Depuis longtemps, les physiciens, avertis par l'expérience, ne considèrent plus les lois qu'ils énoncent comme ayant une existence en soi, ou une valeur indépendante et absolue. Elles ne sont que l'expression schématique de la totalité des faits observés. Et lorsqu'un fait nouveau se présente qui ne rentre pas dans la loi, il faut tout d'abord se demander s'il a été correctement observé. Si oui, au lieu de le nier comme contraire à la loi, il n'y a pas autre chose à faire que de corriger celle-ci. Car, dans ce domaine, à la différence de celui de la morale, ce ne sont pas les faits qui doivent se conformer à la loi : c'est la loi qui doit s'adapter aux faits.

Il en est de même en iconographie. Prononcer que tel objet ne se rencontre pas dans la peinture ou la sculpture avant telle date, qu'est-ce à dire sinon que l'on n'en connaît pas d'exemples antérieurs ? La loi ne fait que présenter le résultat d'une enquête, dont il serait parfois risqué d'affirmer que rien ne lui a échappé et qu'elle a tout exactement inter-

[1] Nous l'avons appliquée naguère au trop fameux « calice d'Antioche ».

prété : deux conditions, on l'a vu aux pages précédentes, qui ne sont pas toujours faciles à réaliser.

Comme les lois de la physique restent perpétuellement corrigibles et perfectibles, celles de la méthode iconographique le seront aussi au fur et à mesure des trouvailles nouvelles. On a longtemps tenu pour un axiome que les synagogues n'admettaient pas la peinture animée. Outre l'expérience, on pouvait invoquer d'autres raisons, et très fortes, tirées de la religion juive elle-même. La conséquence nécessaire de cette loi, une fois admise, était qu'un édifice à peintures animées ne saurait être une synagogue. Conclusion à laquelle les découvertes de Doura viennent de donner le plus éclatant démenti.

On peut être ainsi amené à modifier des thèses que l'on croyait fermement établies. L'image que l'on se faisait de l'évolution de l'iconographie en sera peut-être considérablement compliquée. Mais est-ce là une raison pour nier des faits, par ailleurs démontrés certains ?

M. Weigand parle quelque part du développement en zigzag que nos datations imposeraient au thème de la Dormition, et il s'en fait un argument. Mais il n'est pas sûr du tout que le développement de l'iconographie chrétienne soit quelque chose de simple et de rectiligne. La ligne droite est le propre des œuvres artificielles ; elle se rencontre beaucoup moins dans la nature. Comparez un canal à une rivière, une voie ferrée aux pistes qui s'établissent naturellement dans le désert. L'évolution artistique est un processus vital : elle en a les caprices et la complexité. C'est à tort que l'on voudrait lui imposer la régulière ordonnance des choses qui procèdent d'une volonté réfléchie. De cette vérité, chaque découverte nous apporte, croyons-nous, des preuves nouvelles. Dira-t-on, par exemple, que les trouvailles de Doura, celles d'Amwâs et de Bethléem nous aient simplifié l'évolution de l'art chrétien primitif ou du type basilical ? N'est-ce pas le contraire qui est vrai ?

De même, si la révélation de la peinture cappadocienne des X[e] et XI[e] siècles — ou, plus exactement, si l'apparition d'un nombre, jusqu'alors insoupçonné, de spécimens de la peinture monastique de cette époque oblige à modifier des idées reçues, qui pourrait s'en étonner et encore moins s'en plaindre ?

Certes nous ne prétendons pas imposer nos datations sans discussion. M. Weigand connaît les arguments par lesquels nous les avons établies. Ce sont avant tout des arguments épigraphiques [1]. Il peut les critiquer, contester l'exactitude de nos lectures ou de nos interprétations. Les documents sont à sa portée : la plupart des inscriptions se voient sur nos planches phototypiques. S'il veut recourir aux photographies originales, elles sont à sa disposition, à Paris, à l'École des Hautes-Études.

Lectures et interprétations admises, il est loisible d'attaquer l'application que nous en faisons. On peut s'en prendre, par exemple, à cet argument général par lequel nous pensions déduire « en gros » l'âge de nos peintures de ce fait que, mises à part les inscriptions lascariques, d'un caractère particulier, et les épitaphes de 1293, à Orta Keuy, qui n'ont aucun rapport avec les peintures, tout le reste des textes datés présentant quelque lien avec les décorations s'échelonne entre le règne de Constantin Porphyrogénète et l'an 1156-1157. L'argument n'est pas sans réplique, il est vrai. Car le hasard aurait pu faire que, les textes relatifs à de plus récentes décorations ayant péri, seuls se fussent conservés les plus anciens. Mais cela déjà est peu vraisemblable.

En outre, nous avons des textes certainement anciens en des églises que les critères de M. Weigand devraient faire abaisser à des époques beaucoup plus tardives. Plusieurs fois, pour des motifs divers, il conteste les dates de Tchaouch In et de Saint-Eustathe. Mais comment expliquer, dans le premier de ces décors, l'invocation aux noms de Nicéphore Phocas et de Théophano ? Supposera-t-on qu'elle a été écrite longtemps après leur mort, soit pour garder le souvenir d'une ancienne fondation, soit dans le dessein arrêté de tromper les

[1] Il y en a d'autres, tirés des circonstances historiques ou du caractère des peintures. Nous n'y insistons pas, car la plupart de ces arguments ne fournissent que des indices. Mais il nous est permis de faire observer que, si on admettait les dates tardives voulues par M. Weigand, ces indices créeraient des objections aussi insurmontables que celles qu'il prétend nous opposer en invoquant d'autres indices. Comment expliquer, par exemple, la parenté entre maintes représentations cappadociennes et celles de manuscrits ou d'objets des VIe ou VIIe siécles? Nous avons dit que l'hypothèse du peintre « archaïsant » ne peut être prise au sérieux.

archéologues futurs ? Impossible. — Imaginera-t-on que la peinture où se lit l'invocation et le reste du décor sont d'époques différentes ? Cette hypothèse, admissible en soi, a été longuement examinée par nous (t. I, 2, p. 547-548). Si les raisons pour lesquelles nous l'avons écartée sont jugées insuffisantes, qu'on le dise, et qu'on justifie le dire. Nous nous inclinerons. Mais tant qu'on ne l'aura pas fait, l'argument demeure, la preuve reste intacte, et la date de ce décor est fermement fixée.

A Saint-Eustathe, la présence d'un graffite daté de l'an 1148-1149 dans une niche *postérieure au décor qu'elle entame,* donne pour celui-ci un *terminus ante quem* non moins indubitable.

Ailleurs, des dédicaces indiquent de façon précise la date d'une décoration. A moins d'en soupçonner la sincérité — et le peut-on raisonnablement ? — on ne saurait mettre en doute la donnée qu'elles fournissent.

Mais à quoi bon continuer une discussion que nous avons déjà trop prolongée ? Quel profit à revenir sur des arguments connus ? Il n'y a, dans tout ce qui précède, que trop de redites. Nous nous en excusons auprès du directeur et des lecteurs de cette revue, et nous garderons bien d'abuser de leur patience. Qu'ils nous permettent seulement, pour conclure, de rappeler un axiome, que nous empruntons presque mot pour mot à un auteur célèbre, et qui aurait suffi à nous faire écarter tant de chicanes: *Cent objections ne détruisent pas une vérité.*

G. de Jerphanion S. I.

HALITCH ET OSTROG

A l'occasion de la polémique concernant l'origine de Théodore Korybutowitch, ancêtre de Michel Wiszniewiecki, roi de Pologne, on souleva aussi la question de l'origine des princes d'Ostrog (Ostroźski, Ostrogski).

Le prince Puzyna, rapprochant les armes reproduites sur le sceau d'un prince Ostroźski avec celles qu'il attribua faussement à Olgerd, chercha à faire descendre les princes Ostroźski de la maison de ce dernier. Il les rattacha à force de combinaisons ingénieuses, non à Olgerd, comme on aurait pu s'y attendre mais à Narimont Gedeminovitch. Sans nous arrêter à toutes ces combinaisons, dont l'arbitraire fut déjà suffisamment démontré par Radziminski (1), relevons que durant des siècles l'origine rurikide des Ostroźski ne fut jamais mise en doute. Le prince Puzyna prétend qu'ils se l'attribuèrent arbitrairement pour agmenter leur prestige parmi les populations ruthènes de Volhynie, Radziminski au contraire a justement observé qu'ils en auraient gagné bien davantage en se rattachant à la dynastie régnante de Pologne et de Lithuanie et qu'ils l'auraient sûrement fait, s'ils en avaient eu le droit. Il est bien sûr aussi qu'on eut rappelé une telle origine quand le prince Elie Ostroźski épousa Beate Koscielecka, bâtarde du roi Sigismond I (2). Les généalogistes médiévaux polonais et lithuaniens connaissaient l'origine des Ostroźski. Ils savaient que Vassilko, Romanovitch fut père du prince Daniel d'Ostrog, le premier ancêtre connu de la maison (3).

(1) Radziminski, *W sprawie pochodzenia Fed'ka Nieświzkiego,* Mes. Herald. 1911, p. 182-185.

(2) Przeździecki, *Jagiellonki Polskie*, T. II, p. 50

(3) N. de Baumgarten, *Seconde branche de Galicie* („Вторая вѣтвь Кн. Галицкихъ" Лѣтопись Историко-Родословнаго Общества въ Москвѣ 1909. Вып. I (17) p. 34-35.

Ainsi STRYJKOWSKI, l'historien de la Lithuanie, indique dans quatre passages de sa chronique, que le roi Daniel de Galicie fut l'ancêtre des princes d'Ostrog ( ), mais ne connaissant pas assez la généalogie des Rurikides il croit en même temps que ce dernier descendait de Vassilko Rostislavitch de Terebovl (2). Il se méprend encore plus en citant aussi David Grigoriévitch, un prince complètement inconnu, comme aïeul des princes d'Ostrog (3). Quant à son affirmation notamment que le prince Georges de Smolensk reçut de Witold en dédommagement, Zasław pour qu'il devint le fondateur de la maison princière de Zasław (branche cadette des princes d'Ostrog) (4), il faut le considérer comme une simple inattention de la part de Stryjkowski, car le prince de Smolensk eut Roslavl mais non Zasław en dédommagement (5) et n'eut jamais de fils prince de Zasław. Enfin Stryjkowski rappelle que les princes d'Ostrog et de Zasław étaient de la même origine que les anciens princes de Kiev et les princes de Druck (6), c'est à dire qu'ils étaient Rurikides.

Les méprises que nous avons signalées ne déprécient pas cependant le premier témoignage que l'auteur a porté sur l'origine des Ostrożski.

Les anciens génealogistes polonais se servirent aussi d'autres sources, outre Stryjkowski, pour rédiger leurs généalogies. Tous font descendre les princes d'Ostrog de Vassilko Romanovitch (7), mais parce qu'ils ne connaissaient pas à fond la généalogie des princes russes ils prirent celui-ci

(1) STRYJKOWSKI, *Kronika Polska,* Warszawa 1846, T. I, p. 228, 286, 291 et 303.

(2) Ibidem, T. I, p. 177.

(3) Ibidem, T. II, p. 3.

(4) Ibidem, T. II, d. 110.

(5) *Kronika Bychowca* (ed. NARBUT, Wilno 1846) p. 34.

(6) STRYJKOWSKI, o. c. T. II, p. 261.

(7) NIESIECKI, *Herbarz Polski,* VII, 177. ENGEL, *Geschichte von Halitch*, p. 610-611, Table 11 (redigée d'après les « Tabulae Jublonovianae »). STEBELSKI, *Dwa wielkie światla* etc. Lwów 1866-1867, T. III, p. 42-43. La généalogie des ancêtres du roi Daniel, dressée par ce dernier est tout ce qu'il y a de plus embrouillé, mais il savait que les princes d'Ostrog tiraient leur origine de Vassilko Romanovitch, fils du roi Daniel, mais non du frère de ce dernier.

pour le frère du roi Daniel de Galicie, et non pour son petit fils. Le fait que le frère du roi ne laissa qu'un fils unique, mort sans descendance [1], leur échappa complètement.

Cette inexactitude des généalogies fut cause que les historiens du XIX[e] siècle rejetèrent catégoriquement la possibilité d'une provenance des princes d'Ostrog de Vassilko Romanovitch. L'anachronisme à les faire descendre du frère du roi Daniel était vraiment excessif d'autant plus que la descendance de ce dernier s'eteignit en 1289. On commença à chercher une nouvelle origine aux Ostrożski. Certains, comme RADZIMINSKI et RULIKOWSKI allèrent jusqu'à nier leur provenance de Rurik [2], d'autres comme BARTOSZEWICZ les prirent pour de simples boyars, qui s'arrogèrent le titre de prince [3] d'autres enfin comme MAKSIMOVITCH les firent provenir des princes de Tourov [4]. Cette dernière hypothèse gagna le plus de croyance et fut même acceptée, sous grande réserve, il est vrai, par le grand généalogiste Lithuanien, WOLFF [5].

Maksimovitch crut trouver la confirmation de son hypothèse dans les listes commémoratives des couvents (synodiks) de Kiev, de Derman et de Dubno. Mais malheureusement les synodiks sont redigés de telle manière qu'ils ne donnent aucune possibilité de reconstruire une filiation quelconque. VLASSIEV dans son étude détaillée sur les mêmes synodiks [6] prouva assez qu'ils ne contiennent pas même de données approximatives pour tirer une conclusion semblable à celle de Maksimovitch. Le synodik de Derman, par exemple, qui d'après Maksimovitch éclaircit celui de Kiev, renferme dans la liste commémorative des Ostrożski les noms de cent trente et une personnes, sans indication aucune de liaison entre eux;

(1) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 918.

(2) W. RULIKOWSKI i Z. L. RADZIMINSKI, *Kniaziowie i Sczlachta*, Kraków 1880.

(3) *Encyklopedyia Powszechna* (ed. ORGELBRAND) XII, p. 155.

(4) MAKSIMOVITCH. Максимовичъ, Письма о князьяхъ Острожскихъ, Кіевъ 1866.

(5) WOLFF, *Kniaziowie Lietwsko-ruscy*, p. 342.

(6) *Annales de la Société généalogique russe* (Извѣстія Русскаго Генеалогическаго Общества) T. III, article de G. VLASSIEV sur les princes de Ostrog.

on y trouve entre autres le nom de l'archevêque Joseph Soltan. On peut en dire autant du synodik de Dubno. Maksimovitch fut séduit jusqu'à tel point par son hypothèse, qu'en citant la généalogie de la chronique de la Russie du Sud (Южнорусскій лѣтописецъ) il considère le prince Vassilko Romanovitch comme un personnage « illusoire ». Un des plus anciens manuscrits de cette chronique se trouvait précisément chez lui et on y lit le passage suivant: « Roman Danilovitch, frère germain du prince Léon, laissa un fils Vassili prince d'Ostrog, qui à son tour eut pour fils Daniel prince d'Ostrog » ([1]). On peut ajouter encore aux assertions du professeur Maksimovitch, que la dotation d'une principauté en Volhynie (Ostrog) au XIII[e] siècle aux princes de la maison de Tourov est complètement impossible. On ne connait pas un seul cas, que les princes Rurikides d'une branche aient donné une partie de leurs états aux Rurikides d'une autre branche. Le peu que nous connaissons sur les relations du roi Daniel et de son frère Vassili avec les princes de Tourov et de Pinsk s'opposerait déjà à une telle supposition.

Mais au fond toutes ces suppositions naquirent principalement du fait que, en refusant de reconnaître les princes d'Ostrog comme descendants de Vassilko Romanovitch de Volhynie, on perdait de vue l'existence d'un autre Vassilko Romanovitch, petit-fils, celui-ci, du roi Daniel. Comme on le verra tantôt, ce prince est loin d'être un personnage aussi « illusoire » que l'a cru Maksimovitch.

Le prince Roman, fils du roi Daniel, est un personnage historique bien connu. Duc d'Autriche par son mariage avec Gertrude d'Autriche ([2]), il abandonna en 1253 son épouse et son nouveau duché pour rentrer en Russie. Il y devint prince de Slonim, de Novogroudek et de Volkovyjsk par un don de Wojszelg de Lithuanie ([3]) et s'y remaria vers 1255 avec la fille du prince Gleb de Volkovyjsk ([4]); après qu'il eut été pris

([1]) Максимовичъ „Пнсьма о князьяхъ Острожскихъ" p. 3.

([2]) Pertz, *Script. Rer. Austr.* I, 462, 567, 821, 822, 982, 1074, 1211; II, 729; III 37. *Monum. Germ.*, S. S. IX, 599, 612, 727.

([3]) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 831.

([4]) Ibidem, p. 831.

par les Lithuaniens en 1260 on perd sa trace ([1]). On sait seulement qu'il fut enterré dans la cathédrale de Kholm, comme l'atteste en 1288 son frère Léon ([2]).

Vingt ans après la disparition de Roman, en 1281-1282, on rencontre auprès de Vladimir-Jean de Volhynie un prince Vassilko qui fut à son tour prince de Slonim ([3]). Les chroniques n'ont pas gardé d'indications sur son origine, tandis que les anciennes généalogies des princes d'Ostrog, dont on a parlé plus haut, donnent précisement pour père au premier prince d'Ostrog connu, Vassilko, fils de Roman. Cette indication des généalogies explique de la manière la plus plausible comment Slonim a pu passer dans les mains de ce Vassilko. Il est vraiment difficile d'admettre que les puissants descendants du roi Daniel et de son frère aient permis à un prince, étranger à leur maison, de s'installer dans l'apanage d'un membre de leur famille, alors que Vassilko, fils de Roman Daniilovitch, en avait tous les droits. — D'après les anciennes lois et coutumes russes, Vassilko, ayant perdu son père du vivant de son grand-père, était exclu pour toujours avec toute sa descendance de la succession de ce dernier. Il n'avait de droit que sur son patrimoine, c'est à dire sur Slonim; quant aux autres possessions de Roman, Volkovyjsk et Novogroudek, elles furent annexées pas les Lithuaniens, d'après toute apparence lors du conflit de 1260.

Cette particularité de l'origine de Vassilko explique pourquoi les princes d'Ostrog passèrent au rang de simples princes particuliers. Cependant leur descendance de la maison royale de Galicie leur assura non seulement une position privilégiée dans le nouvel état Polono-Lithuanien mais leur permit aussi de jouer un rôle prépondérant dans la formation de cet état. Ayant perdu leurs droits de succession au trône de Galicie, ils restèrent toujours proches parents de la dynastie éteinte et comme tels jouirent d'une grande influence dans le pays. Tout ceci explique la déférence qu'eurent les nouveaux souverains de Galicie et de Volhynie pour les princes

([1]) Ibidem, p. 847.
([2]) П. С. Р. Л., II (ed. 1908) p. 913.
([3]) Ibidem, p. 884-889.

d'Ostrog. Les dotations des princes d'Ostrog par Liubart, Hedwige et Jagellon et Witold (1) en témoignent assez.

Les anciennes généalogies russes, comme on peut le constater d'après les recherches précédentes ont été dressées souvent à force de combinaisons ingénieuses et en y introduisant des personnes imaginaires. Au contraire, la généalogie des princes d'Ostrog ne connaissant que des personnages historiques authentiques, il est bien difficile de la rejeter. On pourrait reconnaître Vassilko de Slonim dans la personne d'un prince Vasko (Ducis Waszko), qui apparaît dans un document de l'époque, reproduit dans les « Akta grodzkie » et dans les notes de Karamzine (2). Ce document est sans contredit une falsification, de même que tant d'autres documents des temps de Léon I où figurent les noms du pr. André Iaroslavitch et de Vasko. La fabrication de ces actes commença au XVe siècle, les falsificateurs visaient à procurer à leurs clients des pièces confirmant leurs droits de possession. Pour donner à ces documents, un caractère plus ou moins véridique ils eurent recours à des noms connus dont ils firent des conseillers de Léon. On prenait ces noms de quelques actes qu'à ce moment on avait encore à sa disposition. Comme André Iaroslavitch était beau-frère de Léon il est bien possible que son nom se soit trouvé dans un acte délivré par lui. Mais l'introduire dans un document de 1292 est un flagrant anachronisme. Vassilko de Slonim, étant neveu de Léon, pouvait facilement figurer dans quelques actes de son oncle. Ainsi la mention du prince Vassilko dans un document falsifié ne donnait à ce dernier que plus de valeur et de vraisemblance.

Revenons maintenant à Vassilko, il est bien possible qu'il soit devenu propriétaire d'Ostrog. Après l'occupation de Slonim par les Lithuaniens, les cousins de Vassilko, souverains de Galicie et de Volhynie, pouvaient bien attribuer Ostrog et ses dépendances à un puîné de leur maison. Dans

(1) *Archivum Książąt Lubartowiczów Sanguszków w Sławucie*, I, NN. V, VI, VIII, XII, XVI et XX.

(2) Karamzine, Карамзинъ, „Исторія Государства Россійскаго“ T. IV, note 203 (d'après Cl. Khodykiwircz, « *Dissertationes historico-criticae de Archiepiscopatu Metropolitano Kijoviensi et Haliciensi* »).

tous les cas ce n'est qu'en 1340 qu'on rencontre le premier prince d'Ostrog, Daniel. L'activité de ce prince est étroitement liée aux événements de Galicie de ces temps. La descendance souveraine du roi Daniel de Galicie s'était éteinte en 1324 et sa succession passa à Boleslaw-Georges de Mazowie, fils de la sœur des derniers princes. Boleslaw-Georges mourut à son tour sans descendance en 1340 et la question de succession surgit de nouveau.

Le passage de la Galicie à la Pologne et de la Volhynie au prince Liubart de Lithuanie ne fut jamais étudié au point de vue dynastique. Cette étude fut négligée à cause des tendances démocratiques qui dominèrent dans l'historiographie russe du XIX[e] siècle. On ne considérait pas la question dynastique comme digne d'attention, on ne s'y interessait pas.

Mais on ne peut nier que les droits dynastiques jouèrent un grand rôle dans toute l'Europe du moyen-âge; la Galicie ne fut pas une exception. Nous en avons trouvé une confirmation inattendue dans un document de 1324, écrit immédiatement après l'extinction de la tige directe masculine de la maison du roi Daniel. Il nous apprend que les ducs silésiens, Henri de Glogau et son frère Jean prétendirent au trône de Galicie (¹).

Or ces deux princes n'auraient pu le faire sans avoir des partisans dans le pays et pour en trouver ils devaient avoir des droits à la succession en Galicie. Et effectivement ils se rattachaient à Iaroslav Osmomysl, le grand souverain de Galicie de la première dynastie, dont la fille Wyszeslawa fut leur aïeule. Le droit de représentation s'est transmis intact dans l'ascendance des ducs de Glogau, car aucun de leurs ancêtres n'était mort du vivant de son père, comme ce fut le cas chez les princes d'Ostrog. Par conséquent ils avaient le droit comme descendants directs d'une des filles de Iaroslav Osmomysl, de réclamer l'héritage de Galicie. Ainsi qu'on le verra plus loin, cette origine constituait d'après les conceptions d'alors, des droits incontestables. La filiation des ducs de Glogau se présente de génération en génération de la manière suivante: 1) Wyszeslawa, fille de Iaroslav Osmomysl,

(¹) Raynaldi, *Annales ecclesiastici ab anno MCXCVIII* (édition MDCCL) T. V, LIII, p. 293.

épouse d'Odon de Posnanie (1); leur fils 2) Wladislaw Odonicz prince de Kalisz † 1239 (2) père de 3) Salomée de Kalisz, épouse de Conrad I de Silésie, duc de Glogau † vers 1273 (3), père de 4) Henri III duc de Glogau † 1318 (4), père 5) des ducs Henri IV † 1342 (5) et Jean † vers 1365 (6) de Glogau, prétendants au trône de Galicie.

Le roi de Pologne, Casimir III par sa mère Hedwige, elle-même petite-fille de Wladyslaw Odonicz, qui était fils de Wyszeslava de Galicie (7), avait les mêmes droits que les ducs de Glogau. Seulement en 1324 au moment de l'extinction de la tige régnante de Daniel, il ne pouvait pas faire valoir ses droits, étant encore mineur. Né le 30 avril 1310 (8), il n'avait alors que quatorze ans à peine. En 1340 après la mort prématurée de Georges-Boleslaw de Galicie il fit prévaloir ses droits et on ne voit plus que les ducs de Glogau aient renouvelé leurs prétentions. On ne sait pas au juste les raisons de la guerre de 1343 qui surgit entre Casimir III et les ducs de Glogau et qui finit par le sac de Steinau, capitale du duc Jean. Casimir III comptait parmi ses ancêtres encore une autre fille de Iaroslaw Osmomysl: Euphrosine, épouse d'Igor de Novgorod Sieversk (9), dont les fils furent appelés à la succession de Galicie et périrent si misérablement en 1211. L'un d'eux, Sviatoslav pr. de Pere mychl (10) eut pour fille la pr. Agathe († après 1247) qui épousa Conrad I de Mazowie (11). De cette

(1) Balzer, *Genealogia Piastów*, Tab. IV, N. 1 et p. 194-195; N. de Baumgarten, *Les généalogies et les mariages occidentaux de Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle*, T. N. III, N. 18.

(2) Balzer, o. c. T. IV, N. 12 et p. 218-223.

(3) Grotefend, *Stammtafeln der Schlesischen Fürsten*, Breslau 1875, Taf. I, N. 30, p. 3 et 33.

(4) Wutke, *Stamm. u. Ubersichtstafeln der Schlesischen Piasten*, Breslau 1911, Taf. IV, p. 15.

(5) Scr, rer. Siles., II, 131.

(6) Minsberg, *Geschichte von Glogau*, I, 381 et 223. Pour plus de détails voir plus bas la Table généalogique N. 1.

(7) Balzer, o. c. Tab. V, N. 2 et N. 12, p. 231 235 et 251-254; N. de Baumgarten, Généal. et mar. occ. des Rurikides russes du Xe au XIIIe s., T. III, N. 18.

(8) Balzer, o. c., T. VIII, N. 6, p. 380-392.

(9) N. de Baumgarten, o. c., Tav. III, N. 16.

(10) Ibidem, T. IV et N. 47.

(11) Ibidem, T. IV, N. 62; Balzer, o. c., T. VI, N. 5. p. 266-275.

union naquit Casimir I de Kujawie († 14 déc. 1267), père du roi Wladislaw Lokietek et grand-père du roi Casimir III [1].

On ne sait rien sur les démarches de Casimir durant le règne de Georges-Boleslaw, ni sur les accords, qui durent se passer entre eux. Il est certain seulement que Casimir n'entreprit rien contre son beau-frère Georges-Boleslaw, qui lui était en outre doublement apparenté. Tout de même après la mort de Georges-Boleslaw, aucun de ses frères ne réclama son héritage; on voit qu'ils se désistèrent complètement de toute prétention, tandis qu'on trouve un document de 1337, donc du vivant de Georges-Boleslaw, où Casimir se qualifie « haeres ac dominus totius terrae Russiae » [2]. On voit de même, que les droits de Casimir sur la Galicie n'ont jamais soulevé de doutes chez les contemporains. Casimir III dans sa lettre au patriarche Philothée de Constantinople fait allusion à la légitimité de sa souveraineté en Galicie [3].

On peut encore juger de l'importance des droits dynastiques d'alors en Galicie par le fait qu'un des plus grands hommes politiques de l'époque, le roi Louis de Hongrie, successeur immédiat de Casimir, inféoda la Galicie à Wladyslaw dit « Opolczyk » de Silésie, Duc d'Oppeln [4]. Ce duc descendait des mêmes deux filles de Iaroslaw Osmomysl, que Casimir; de plus, il était allié à la dernière dynastie par son mariage avec la propre nièce de Georges-Boleslaw, Euphémie de Mazowie, fille de Ziemowit [5]. On possède plusieurs actes de Wladyslaw d'Oppeln, où il s'intitule « Dominus et haeres Russiae, Dux Russiae » [6]. On connaît aussi un document du Saint-Siège, où le Pape, s'adressant au même Duc, désigne la Galicie comme sa terre « tua terra » [7].

(1) Balzer, o. c., T. VI, N. 10; T. VII, N. 4 et T. VIII, N. 6.

(2) *Kod. dypl. Malop.* p. 24 N. 651; *Akt. grodz. i ziemsk.*, T. VII, p. 7, N. 6.

(3) Monum. Pol. hist. II 626-629; Miklosich et Müller « Acta patriarchatus » I 577-578.

(4) *Akt. grodz. i ziemsk.* III, N. 20.

(5) Voir Table généalogique N. I.

(6) *Akt. grodz. i ziemsk.* III, N. 20, N. 39 etc.

(7) Theiner, I, 712.

Deux dynasties régnèrent en Galicie: celle de Rostislaw Vladimirovitch, dont Iaroslav Osmomysl et celle de Roman de Volhynie, dont le roi Daniel. Roman, le fondateur de la seconde dynastie, était allié à la maison des Arpads de Hongrie, mais il se rattachait à la première dynastie par des liens d'affinité: sa fille avait épousé le fils aîné du dernier prince régnant de cette dynastie. Celui-ci fut expulsé, Roman sut s'affermir en Galicie.

Il est curieux de remarquer, que l'affinité, plutôt que la consanguinité constituait souvent en Russie un droit à la succession. Sans parler des principautés de Mstislavl (1) et de Iaroslavl (2), qui entrèrent dans d'autres maisons au détriment des héritiers, légitimes on voit l'affinité jouer un rôle en Russie jusqu'au XVIIIe siècle (Boris Godounov, beau-frère du dernier Tzar Rurikide; Michel Romanov, petit neveu de la première épouse de Jean IV; Catherine I, épouse de Pierre le Grand et Catherine II, épouse de Pierre III).

C'est du second lit, après la répudiation de sa première épouse, que Roman eut ses fils Daniel et Vassilko. Cette origine du futur roi Daniel autorisa le prince Rostislav de Tchernigov, fils d'une fille du premier lit de Roman (3) à se considérer comme héritier légitime et par conséquent à prétendre au trône de Galicie. Un fort parti se déclara pour lui et ce n'est qu'après une lutte longue et acharnée que Daniel parvint à l'évincer.

On continuait néanmoins à considérer les attaches à la première dynastie comme des arguments sérieux de légitimité. Aussi la position de Daniel se trouva-t-elle sensiblement améliorée lorsqu'il eut épousé Anne, fille de Mstislav le Hardi (4). Le roi de Hongrie pour légitimer ses prétentions sur la Galicie fit épouser à son fils André (roi de Galicie) la princesse Hélène-Marie, fille du même Mstislav (5). Nous avons demontré

(1) J. Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy*, p. 265-268.

(2) N. de Baumgarten, *Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIIIe au XVIe siècle*, T. XI, N. 15; T. XVII, N. 3 et T. XIX.

(3) N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle*, T. 11, N. 2 et T. XII, N. 1.

(4) П. С. Р. Л., II 160; II 333.

(5) Fejer III 1, 356; Wertner, *Aż Arpadók czáladi törtenêté*, p. 452-455; П. С. Р. Л., II 334; II 166; II 366; N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes*, T. IX, N. 42.

dans un ouvrage précédent qu'en toute probabilité la mère du prince Mstislav le Hardi était une fille de Iaroslav Osmomysl ([1]). Les relations de Iaroslav Osmomysl avec Mstislav le Courageux, père de Mstislav le Hardi ne font que la confirmer: Iaroslav le soutint contre son propre beau-frère ([2]). Mstislav le Hardi pour prétendre au trône de Galicie devait avoir des droits légitimes, qui ne pouvaient lui venir que du côté de sa mère. D'autre part les princes Vladimir, Roman, Sviatoslav et Rostislav de Novgorod-Sieversk ne parvinrent au trône de Galicie que parce que leur mère Euphrosine était fille de Iaroslav Osmomysl.

En 1340 après la mort de Georges-Boleslaw, Casimir III se présenta donc en Galicie pour recueillir son héritage. Les données historiques sur l'histoire de Galicie de cette époque sont d'une indigence désespérante. Ce n'est qu'en réunissant quelques vagues indications secondaires, qu'on parvient à dégager un peu les principaux événements.

Quand Casimir entra en Galicie, il se heurta à une forte opposition, conduite par le premier personnage du pays, le boyar Dedko et le prince Daniel d'Ostrog ([3]). Tous deux étaient partisans du prince Liubart de Lithuanie, qui était, comme époux de la princesse Euphémie de Volhynie, étroitement allié à cette derniere dynastie. — On croit en général qu'Euphémie de Volhynie était fille d'André de Galicie. Mais cette supposition est impossible pour deux raisons. La première, parce que dans ce cas, c'est à Liubart, gendre du dernier prince de Galicie-Volhynie que devait revenir le trône de Galicie, et non au neveu de ce dernier (fils de sa soeur) Georges-Boleslaw de Mazowie; la seconde parce, que Liubart, parait comme déjà marié dans un document, qu'il délivra le 8 déc. 1322 à Luck ([4]), donc du vivant d'André et ainsi son épouse n'était pas la fille de Georges-Boleslaw de Mazowie, comme l'a voulu récemment HRUSZEWSKI ([5]). Georges-Boleslaw

([1]) N. DE BAUMGARTEN, o. c, p. 17 et 40.

([2]) П. С. Р. Л., II 108-110.

([3]) *Pomniki dziejowe Polski* wyd. A. BIELOWSKY, T. II, Lwów 1872, p. 622; DLUGOSZ, III, 194-198; *Monum. Polon.*, III, 199-200.

([4]) Архивъ Юго-Зап. Россіи Ч. I, Т. 6, N. 1.

([5]) М. Грушевський, Історія Українн-Руси. Т. III (ed. 1906), p. 530-532.

n'était pas d'âge ([1]) à avoir une fille qui aurait pu être l'epouse de Liubart; du reste, il était marié avec la propre soeur de Liubart ([2]). Nous avons démontré ailleurs qu'Euphémie était probablement la fille du petit fils du roi Daniel, le pr. Vladimir Mstislavitch de Volhynie ([3]), qu'on a voulu maladroitement identifier ou avec André de Galicie, ou avec le roi Georges I de Galicie, quoique toutes les chroniques russes occidentales soient d'unavis contraire et malgré l'impossibilité chronologique que cette hypothèse comporte.

Liubart trouva donc des partisans du fait qu'il était apparenté à la dernière dynastie, tandis que Casimir tirait ses droits de sa descendance de Jaroslav Osmomysl. Il est vrai, que la princesse Euphémie se rattachait aussi à Jaroslav Osmomysl, mais pour Liubart c'était déjà la troisième transmission féminine, tandis que Casimir n'en avait que deux, ainsi d'après la conception dynastique ses droits avaient plus de valeur.

Liubart se fit aider par les Tatares ([4]). Force fut à Casimir d'abandonner pour le moment ses plans, bien qu'il ait été soutenu par une partie des boyars galiciens ([5]). Ce n'est qu'en 1349, quand la situation changea complètement, comme on le verra plus bas, qu'il réapparut en Galicie. En attendant il céda la place à son compétiteur.

Quelques rares indications seulement nous permettent de conclure que depuis 1340 jusqu'à 1349 la Galicie fut gouvernée par Dimitri-Liubart. Il y a d'abord l'inscription gravée sur la cloche du couvent de St. Georges à Léopol, qui nous apprend que la cloche fut fondue en 6849 (1341) en honneur de St. Georges par l'higoumène Euthyme sous le prince

([1]) Balzer, *Genealogia Piastów*, T. X, N. 2 et p. 452-457.

([2]) Dlugosz, III, p. 146; 183; Narbut, *Pomniejsze pisma historyczne*, Wilno 1856, p. 296.

([3]) N. de Baumgarten, *Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du Xe au XIIIe siècle*, p. 51-52.

([4]) Theiner, *Vetera monum. Hungariae*, 959, 960; Muratori, *Scriptores rerum ital.*, XII 742; Prochaska. *W sprawie*, p. 20; Грушевський, o. c., T. IV, p. 27.

([5]) *Monum. Polon. Hist.* II: Филевичъ, „Борьба Польши и Литвы Руси за Галицко-Влад. наслѣдіе". Ж. М. Н. П. 1889, XII, 284; Gorski, *Polonczenie Galicii*, p. 26.

Dimitri [1]. Dimitri est le nom chrétien de Liubart [2]. Les raisons, avancées par Hruszewski sont suffisantes pour prouver que cette inscription concernait effectivement Liubart [3]. Puis nous avons une bulle de l'empereur Jean Cantacuzène adressée en 1347 au roi Dimitri de Vladimir, attestant que l'archevêché de Halitch entrait alors dans la principauté de ce dernier [4]. La chronique de Jean de Czarnkow dit, qu'après Georges-Boleslaw « Lubardus filius Gedimini ducis Litwanorum eundem ducatum Russiae possidebat quem Kazimirus anno D. 1349 obtinuit ex integro » [5]. Dlugosz enfin nous apprend que Liubart obtint par son mariage les principautés de Lwów et de Volhynie [6].

On possède deux documents, qui donnèrent l'occasion de prétendre, que la Galicie fut gouvernée jusqu'à 1347 par le boyar Detko. Mais dans le document principal, qui fut délivré aux marchands de Thorn et qui entre autres ne porte pas de date, Detko s'intitule « provisor ceu capitaneus terre Russie » [7], ce qui exclut toute possibilité de lui attribuer la souveraineté. Dans le second acte, daté de 1344, le roi Louis de Hongrie s'adressant à Detko lui donne le même titre; le contenu de cet acte laisse entendre que le gouvernement de Detko était considéré comme provisoire [8].

D'après tout ce qui vient d'être dit, il y a bien plus de vraisemblance à admettre que Detko exercait le gouvernement en Galicie comme lieutenant de Liubart.

Liubart a dû se désister de la souveraineté en Galicie après 1349. Pous expliquer cet événement on eut recours à toutes les hypothèses, on fit toutes les combinaisons, on étudia toutes les possibilités, on n'oublia que l'explication la plus évidente: Liubart perdit alors sa première épouse, la prin-

[1] Зубрицкій, Повѣсть временныхъ лѣтъ, p. 78, note 44.

[2] J. Wolff, *Ród Gedimina*, p. 73-74. „Болеславъ-Юрій" II (éd. de l'Academie des Sciences St. P. 1907) p. 205-206.

[3] Грушевський, Історія України-Руси, T. III, p. 141.

[4] Miklosich ei Müller, *Acta patriarchatus Constantinopolitani*, Vindobonae 1860, T. I, 265, N. 119.

[5] *Monum. Poloniae*, II, 629.

[6] Dlugosz, III, 404.

[7] Voigt, *Codex Diplom. Prussiae*, II, 83.

[8] Fejer, *Cod. dipl. Hung.*, IX, 1, N. 95.

cesse Euphémie, qui lui avait apporté les droits sur la Galicie et la Volhynie. Nous apprenons des chroniques russes que déjà vers la fin de cette même année 1349 ou tout au commencement de 1350 Liubart contracta une nouvelle alliance avec la princesse Olga de Rostov ([1]), fille du pr. Constantin Vassiliévitch de Rostov et de Marie de Moscou ([2]) et par conséquent nièce du grand prince Siméon de Moscou. Liubart n'avait pas d'enfants du premier lit ([3]); ainsi tous les liens, qui le rattachèrent à l'ancienne dynastie, disparurent avec la mort de son épouse. Les liens d'affinité ne furent pas considérés comme suffisants en Galicie, d'autant plus que Casimir en possédait aussi et de plus nombreux: il était cousin germain des deux derniers princes de la maison de Daniel par leur mère, sœur du roi Wladyslaw Lokietek ([4]); Georges-Boleslaw était son neveu et en même temps son beau-frère ([5]).

Quand Liubart se maria et perdit ses liens d'attache à la Galicie, Casimir saisit l'occasion pour se présenter de nouveau en ce pays. Appuyé des forces hongroises de son neveu, le roi Louis ([6]), il s'empara facilement de la Galicie et entra en Volhynie ([7]). La population ne s'opposa nullement à cette occupation et il n'y eut même pas, dans la suite, des mouvements en faveur de Liubart. Pris à l'improviste et privé du soutien de la population, Liubart n'opposa aucune résistance. Les places fortes les unes après les autres passaient à Casimir. On possède un document de ce roi daté du 5 déc. 1349, où il appelle Vla-

---

([1]) Radziminski i Rulikowski, *Kniaziowie i Szlachta*, Kraków 1880, p. 25; *Archivum Ks. Sanguszków*, T. I, N. 8. Les sources russes donnent à la seconde épouse de Liubart le nom d'Agathe (Agafia), mais dans un document, délivré vers 1385, reproduit par Rulikowski et Radziminski, la veuve de Liubart s'appelait Olga. Il n'est pas exclu, que Liubart ait contracté non seulement deux mais trois alliances matrimoniales.

([2]) П. С. Р. Л., VII, 215; X, 221; XVIII, 96-97; N. de Baumgarten, *Généalogies des branches régnantes de Rurikides du XIII au XVI s.*, T. XI, N. 25, N. 32 et p. 65; Wolff se trompe en donnant pour père à l'épouse de Liubart, le pr. Constantin Borissovitch de Rostov, au lieu de Constantin Vassiliévitch.

([3]) Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy*, p. 202.

([4]) Balzer, *Genealogia Piastów*, T. VII, N. 7 et p. 347-351.

([5]) Wolff, *Ród Gedimina*, p. 7 et 8.

([6]) *Cod. dipl. Hung.* Andegav, T. IV, p. 26.

([7]) П. С. Р. Л., IV 59; V 226; *Monom. Polon.* II, p. 885.

dimir, capitale de Volhynie « Ladimiriam nostram civitatem » (1). On voit même les princes volhyniens le reconnaître pour leur souverain (2). Luibart a dû se contenter, à ce qu'il paraît, du seul district (principauté) de Luck, mais il n'avait nullement l'intention de se résigner à la perte de la Volhynie. Ses frères, Olguerd et Kiejstut, entrèrent complètement dans ses vues. En plus du droit d'affinité qui avait vraisemblablement quelque importance en Volhynie pour légitimer ses prétentions, il avait dû gagner des partisans, pendant son long séjour dans le pays. L'acte de confirmation de possession, délivré plus tard par le roi Wladyslaw Jagellon au pr. Théodore d'Ostrog laisse entendre que Daniel d'Ostrog était resté fidèle à Liubart. Le roi y fait allusion aux longs et constants services rendus à Liubart par le père du pr. Théodore, le pr. Daniel (3). On retrouve le nom de ce dernier parmi les garants ou les témoins de l'accord passé en 1366 entre le roi Casimir et Liubart (4). Il serait bien difficile de supposer qu'il s'agit ici d'un prince Daniel inconnu, autre que le prince Daniel d'Ostrog.

Liubart, aidé surtout par les Lithuaniens, parvint à recouvrer la Volhynie. Nous le voyons dans le traité passé vers 1352 entre le roi Casimir d'une part et les princes Lithuaniens de l'autre (5). Le même traité nous apprend que la Galicie tenait fortement pour le roi de Pologne. En 1366 Liubart fut de nouveau forcé de céder Vladimir et la majeure partie de la Volhynie au roi Casimir et il dut se borner à la possession de Luck (6). Ce n'est qu'après la mort de Casimir (1370), qu'il s'empara définitivement de Vladimir (7), il la gardera jusqu'à sa mort (vers 1384) (8). Il essaya aussi à faire valoir ses prétentions en Galicie, mais les Galiciens, comme nous

(1) Caro, *Geschichte Polens* II, p. 285.

(2) Dlugosz,, IX 234.

(3) *Archiwum książąt Sanguszków* T. I, NN. V et VI, p. 5-7.

(4) Ibidem, T. I, N. I, p. 1 et p. 154.

(5) Карскій, Древностн археографической комиссін Московсквго археологнч. общества. T. I (ed. 1899), p. 543.

(6) *Archivum książąt Sanguszków* T. I, p. 1, N. 1.

(7) *Monum. Poloniae hist.* II, p. 643-644.

(8) Wolff, *Ród Gedimina*, p. 74, note 3; Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy*, p. 202.

l'apprenons d'un document du roi Louis de Hongrie et de Pologne, neveu et successeur légitime de Casimir, restèrent fidèles à ce dernier: « sicuti semper fideles reperti fuistis » (1). Il s'obligea même à reconnaître Louis pour son suzerain (2).

Liubart eut pour successeur son fils Théodore Liubartovitch (3). Mais bientôt après, le 18 févr. 1386 la jeune reine Hedwige de Pologne, petite-nièce de Casimir III et par conséquent héritière directe de Iaroslav Osmomysl, donna sa main à Jagellon grand prince de Lithuanie, qui fut en même temps proclamé roi de Pologne (4), ce qui changea complètement la situation. Le premier coup porté à Théodore Liubartovitch fut l'accord avec le prince d'Ostrog. Tant que vivait le vieux Liubart, le prince Théodore Danilovitch d'Ostrog tenait pour lui, mais après sa mort il n'y avait plus de raisons à rester attaché à son fils. Ce dernier n'était plus qu'un intrus, tandis que la reine Hedwige avait pour elle au moins le droit légitime sur la Galicie, à laquelle la Volhynie était incorporée depuis tant d'années. Les boyars et la population de Volhynie furent sans doute impressionés de voir Hedwige reconnue pour suzeraine par un prince de l'ancienne dynastie. Par une charte du 4 nov. 1386 (5) Jagellon confirma au Prince Théodore Danilovitch toutes ses possessions. Le prince Théodore Liubartovitch, ses frères et sa mère s'obligèrent évidemment en même temps à ne jamais prétendre aux posséssions que le pr. Théodore Danilovitch avait acquis par héritage ou par ses services (6). A son tour la reine Hedwige confirma le prince d'Ostrog dans toutes ses possessions (7). Dans sa charte, elle

(1) *Codex epist. Vitoldi*, p. 959.

(2) *Akta grodzkie i ziemskie z czasów Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego Bernardynskiego we Lwowie*, T. III, p. 30; *Supplem. ad hist. Russiae mon.* P. 4, 1.

(3) Stadnicki, *Synowie Gedymina* II, p. 161-168.

(4) Dans le document du 18 févr. 1386 (Codex epist. saec. XV, T. II p. 7) Jagellon porte le titre de « dominus et tutor regni Poloniae »; dans le document délivré par Skirgiello vers le commencement du mois de mars 1386 Jagellon est titré déjà roi de Pologne (*Akta unji Polski z Litwą*, p. 6 N. 7),

(5) Rulikowski i Radziminski, *Kniaziowie i szlachta*, p. 23-24.

(6) *Archivum książąt Sanguszkow* T. 1, p. 8, N. VIII.

(7) M. Grabowski i A. Przezdziecki, *Źródla do dziejow polskich*, T. I, pag. 151.

s'intitule « héritière de la Russie » « Russieque domina et heres ». C'est vers le moment de l'accord avec le prince d'Ostrog que Théodore Liubartovitch fut privé de Luck, qui fut confié au pr. Théodore Danilovitch et à son frère Michel. On possède un document, délivré par les deux frères, dans lequel ils s'obligent à garder et à défendre Luck contre tous et à n'obéir qu'au roi (1). Dans un privilège de Witold du 1 juillet 1388 le prince Théodore Danilovitch est mentionné encore comme voïevode de Luck (2). Le 10 octobre 1388 le prince Théodore Danilovitch avec d'autres princes s'est rendu garant pour Olechno. L'acte fut signé à Luck (3) comme celui de l'année précédente, qui traite du même sujet (12 oct. 1387) (4). On ignore combien de temps dura le gouvernement du prince d'Ostrog à Luck, mais il est probable qu'il cessa quand Witold devint grand prince de Lithuanie (1392) (5). On rencontre le nom du pr. Théodore Danilovitch d'Ostrog dans plusieurs actes et documents jusqu'en 1403 (6). Le grand prince Witold lui octroya de larges possessions (7). Son frère Michel Danilovitch périt dans la bataille de Worskla en 1399 (8). A cette occasion la chronique de Novgorod le désigne sous le nom de « Volynski » (de Volhynie). Ne serait-ce pas là un indice qu'il descend de la dynastie du roi Daniel, ce qui confirmerait le témoignage des anciennes généalogies.

Quant au prince Théodore Liubartowtch il perdit sa dernière posséssion en Volhynie, la ville de Vladimir, en 1393 (9). Mécontant de l'apanage en Sievierie, qu'il avait reçu en compensation, il s'enfuit en Hongrie, mais quelques années plus tard il se réconcilia avec le roi et fut indemnisé avec Zydaczew. Quelques mois avant sa mort et déjà après le décès de Witold il revint en possession de Vladimir-Volhynck (10). Il

(1) *Archivum książąt Sanguszków* T. I, p. 7-8 et 155.
(2) Rulikowski i Radziminski, *Kniaziowie i szlachta*, p. 31.
(3) *Archivum książąt Sanguszków* T. 1, N. XI, p. 11.
(4) *Codex epist. med. aevi*, N. XI.
(5) Wolff, *Kniaziowie Litewsko-ruscy*, p. 343.
(6) Ibidem, p. 344.
(7) *Monum. medii aevi*, VI 41.
(8) П. С. Р. Л., IV 104, XVII 48.
(9) Wolff, *Ród. Gedimina*. p. 74; Stadnicki, *Synowie Gedymina*, II, 167
(10) Dlugosz, IV, 413.

mourut sans descendance en août 1431 après avoir institué le roi son légataire général [1].

Il est caractéristique que le pr. Théodore d'Ostrog ait exercé la charge de voïevode. Ce fait à lui seul rend impossible, la supposition que les princes d'Ostrog dérivent de la souche de Gedemin. On ne voit pas encore au XIVe siècle les membres de la dynastie régnante de Lithuanie accepter des charges au service de leurs parents. Ils figurent toujours seulement comme des princes apanagés et « Par la grâce de Dieu, princes et frères » [2]. A partir du XVe siècle on commence à les rencontrer, dépossédés de leurs souverainetés, au service de leurs cousins. Il est à remarquer de même que les princes d'Ostrog ne prirent jamais part aux conjurations des princes de la souche de Gedemin contre les souverains de Lithuanie et de Pologne. Nous savons sans doute que Switrigajllo fut délivré par un cadet de la maison d'Ostrog [3], mais cela ne change rien à notre affirmation, car on ne sait pas quels étaient les motifs qui poussèrent à faire ce pas le prince Daszko d'Ostrog. Quant au pr. Vassili d'Ostrog il resta toujours étranger au parti de Switrigajllo. Un document de 1443 [4] du jeune Casimir Jagellon va jusqu'à promettre au prince Vassili Féodorovitch d'Ostrog le gouvernement de Luck après Switrigajllo. Casimir lui fit encore d'autres libéralités [5].

Toutes les indications éparses que nous venons de rassembler confirment le témoignage des anciennes généalogies sur l'origine des princes d'Ostrog. Le prince Daniel d'Ostrog soutient Liubart, l'époux de sa cousine ; ils resteront fidèles lui et son fils jusqu'à la mort de Liubart, puis Théodore d'Ostrog reconnaît la reine Hedwige pour souveraine légitime. Les richissimes donations que reçurent les princes d'Ostrog attestent la grande influence, dont ils jouissaient dans le pays et confirment à un certain point leur descendance de la race du roi Daniel. Cette influence s'expliquerait elle-même par cette

(1) Ibidem IV, 420.

(2) *Monum. medi aevi*, VI, 13 ; RYKAWCZESKI, *Inventarium*, 250.

(3) П. С. Р. Л., IV, 117 ; V, 260 ; VIII, 90 ; XVII, 57-58 ; 99 ; 175 ; 331-332 ; 392-393 ; 458 ; Dlugosz, IV, 200.

(4) *Archiwum Kśiąząt Sanguszków*, T. III, p. 3, N. VI.

(5) Пташицкій С. Л., Описаніе книгъ и актовъ Литовской Метрики, Книга записей 3 л. 62 ; 3 л. 15.

origine. On dirait en outre que les souverains de Pologne cherchaient aussi en élevant les princes d'Ostrog à contrebalancer les aspirations lithuaniennes.

De même on peut conclure de tout ce qui vient d'être dit, qu'il est impossible de négliger le droit dynastique dans la question de l'union de la Galicie avec la Pologne. Le roi Casimir III et par conséquent la reine Hedwige tiraient leur droit sur le royaume de Gallicie de leur extraction de Jaroslav Osmomysl.

N. DE BAUMGARTEN.

NOTES JUSTIFICATIVES
de la Table N. III.

1. Fils du prince Théodore Danilowitch d'Ostrog: *Archiv ks. Sanguszków* I 39. La princesse Agathe (Hanka) lui fut mariée par le grand prince Vitold de Lithuanie: *Ibidem* T. I p. 53 N. LV. L'origine de cette princesse s'apprend du sceau de son petit-fils Constantin Ostrozski (*Bibl. Czartoryskich* Mns 2245 p. 49). Le quartier qui appartient à sa grand'mère paternelle représente les armes caractéristiques des princes Jamontowicz (l'alérion): *Miesięcznik heraldyczny* 1931 p. 274 (l'article du pr. Puzyna sur les princes d'Ostrog). Le prince Jamont Tuluntowicz, père de la princesse Agathe, fut un des plus fidèles partisans de Vitold, ce qui explique l'interêt que porta ce dernier au sort de la fille de Jamont. — **2.** Son mariage: WOLFF *Kniaziowie Litewsko-ruscy* p. 4. — **3.** *Ibidem* p. 346. — **4.** *Ibidem.* p. 345 et 594. — **5.** *Ibidem.* p. 347. — **6.** Epoque de la mort: *Ibidem* p. 350 et STRYJKOWSKI *Kronika polska* Warszawa 1846 T. II 397. Premier mariage: WOLFF *o. c.* 349; second mariage: *Źródła do dziejów Polskich* Wilno 1844 T. II 425-428. — **7.** WOLFF *o. c.* 346; Niesiecki *Herbarz Polski* VII 17[illegible]. — **8.** WOLFF *o. c.* 597. K. CZETWERTYŃSKI « *Olena Fedkówna Ks. Zasławska i jej rodzina* » *Mies. Herald.* Rok XIV 1935 N. 3 p. 38. — **9.** WOLFF *o. c.* p. 595-597. — **10.** *Archiv ks. Sanguszków* T. IV 78. — **11.** Date de la mort: PRZEŹDZIECKI *Jagiellonki Polskie w XV-tym w.* II 59; son mariage: *ibidem* II 51 et I 4, 42-43; mort de sa veuve: *ibidem* V p. CXLI-CLVII. — **12.** Naissance: *Archiv. ks. Sanguszków* IV 304; date de la mort: Максимовичъ „Письма о князьяхъ Острожскихъ" 45. Son mariage eut lieu au

mois de janvier 1553: COLOSVARINUS *De Tarnoviensibus nuptiis* Kraków 1553. Mort de son épouse: STAROWOLSKI « *Monumenta Sarmatorum* » Colonia 1655 p. 646-647. — **13.** WOLFF *o. c.* 351. — **14.** *Ibidem* p. 598. — **15.** *Ibidem* p. 598-600. — **16.** *Ibidem* p. 598. — **17.** *Ibidem* p. 598. — **18.** Sa naissance: PRZEŹDZIECKI *Jagiellonki Polskie* II 60; ses trois mariages: *ibidem*; sa mort: *ibidem* V p. CLVII. — **19.** Sa naissance: NIESIECKI *o. c.* VII 188; sa mort: STAROWOLSKI « *Monumenta* » 645; fondateur du majorat d'Ostrog; d'une partie de ses domaines *Volumina legum* (édition de 1859-1860) T. II 1668 (le majorat comprenait 24 villes et 596 villages). Son premier mariage: STAROWOLSKI *o. c.* 645; son second mariage: WOLFF *o. c.* 357; son troisième mariage *Ibidem*. — **20.** WOLFF *o. c.* p. 357. — **21.** *Ibidem* p. 356-357. — **22.** *Ibidem* p. 357. — **23.** Sa naissance: STAROWOLSKI p. 647; sa mort: Памятники изд. Врем. Ком. для разбора древн. актовъ Т. IV, Т. I p. 106; son mariage: DURIEWSKI *Pamiątka niezeszła już zeszlego Domu Panów Kostków* Kraków 1702. — **24.** WOLFF *o. c.* p. 600-601; la première date de sa mort est donnée par *Archiv. Ks. Sanguszków* T. VI N. 38; la seconde par ŻYCHLIŃSKI *Złota Księga Szlachty Polskiej* T. IX 287; son mariage: NIESIECKI *o. c.* X 93. — **25.** WOLFF *o. c.* p. 29. — **26.** WOLFF *o. c.* p. 358. — **27.** *Ibidem* p. 358. — **28.** *Ibidem* p. 357. — **29.** *Ibidem* p. 358 et PIEKARSKI *Smętny wyjazd z Polonnego Sofiey z Ostroga Lubomirskiej* Kraków 1623. — **30.** WOLFF *o. c.* p. 358. — **31.** *Ibidem* p. 358. — **32.** *Ibidem* p. 358. — **33.** *Ibidem* p. 358. — **34.** ŻURKOWSKI *Zywot Tomasza Zamojskiego* p. 42 et 162. — **35.** WOLFF *o. c.* p. 358. — **36.** WOLFF *o. c.* p. 358. — **37.** WOLFF *o. c.* p. 601-602; son mariage: RADZIMIŃSKI *Monografia Ks. Sanguszków* Lwów 1906 T. I 436. — **38.** WOLFF *o. c.* 601; NIESIECKI *o. c.* X 93. — **39.** WOLFF *o. c.* p. 601. — **40.** *Ibidem* p. 603. — **41.** *Ibidem* p. 602. — **42.** *Ibidem* p. 602. — **43.** NIESIECKI *o. c.* X 95; BONIECKI *Poczet Rodów* 406. — **44.** WOLFF *o. c.* 602. — **45.** *Ibidem* p. 603. — **46.** *Ibidem* p. 603. — **47.** NIESIECKI *o. c.* VI 595 et X 97. — **48.** WOLFF *o. c.* 603. — **49.** *Ibidem* p. 603. — **50.** *Ibidem* p. 603. — **51.** *Ibidem* p. 603. — **52.** *Ibidem* p. 604. — **53.** *Ibidem.* p. 604. — **54.** *Ibidem* p. 604.

N. DE BAUMGARTEN.

Table N. I

Iaroslav « Osmomysl » Pr. de Galicie † 10. x 1187 ∾ 1150 *Pr. Olga de Souzdalie*, fille du gr. pr. Georges I, répudiée 1174 † 4. VII 1181.

N. (Euphrosine ?) ∾ vers 1169. Pr. *Igor Sviatoslavitch de Novgorod-Sieversk* † 1202.

Sviatoslav de Novgorod-Sieversk Pr. de Peremyszl (Galicie) * 1177 † 1211 ∾ 1187 Pr. *Jaroslava d'Ovrutch* fille de Rurik II Gr. pr. de Kiev.

Agathe † après 31. VIII 1247 ∾ avant 1211. *Conrad I de Mazowie*, Pr. de Kujawie, de Lenczyca et de Kraków † 31. VIII 1247.

Casimir I de Kujawie et de Lenczyca * vers 1215 † 14. XII 1267 ∾ **I** *Hedwige* † avant 1235.
II 1239 *Constance de Silésie* † 21. II 1257.
III 1257 *Euphrosine de Silésie* † 4. XI 1291 comme épouse séparée de Mestvin II de Poméranie.

du IIIe lit:
Wladyslaw I « Lokietek » Roi de Pologne * après 3. III 1260 et avant 19. I 1261 † 2. II 1333 ∾ vers 1279 *Hedwige de Kalisch* (voir plus bas) * vers 1266 † 10 XII 1339.

Casimir III « Le Grand » Roi de Pologne, souverain de Galicie * 30 IV 1310 † 5. XI 1370 ∾ **I** 16. x 1325 *Aldone-Anne de Lithuanie* † 26 v 1339.
II 29. IX 1341 *Adelaide de Hesse*, quitte le mari 14. IX 1356, mariage dissout avant 1368 † après 25. v 137[illegible].
III IV ou v 1356 *Christine* veuve de Manuel Rokiczanski répudiée ou † avant 8. v 1364.
IV vers 22. VII 1365 (mariage reconnu avant 26. v 1368) *Hedwige de Silésie*, fille de Henri II de Glogau (voir plus bas) † 27. III 1390 remariée avec Robert de Silésie.

N. fille (?) † vers 1176. ∾ (?) *Mstislav* « Le Courageux » *de Smolensk* Pr. de Bielgorod † 13. VI 1180 remarié avec *N. Glebovna de Riazan*.

Mstislav « Le Hardi » Pr. de Galicie * avant 1176 † 1228 ∾ Pr. *N. de Coumanie* fille de Kotian.

Anne † avant 1252 ∾ 1218 *Daniel Romanovitch* Roi de Galicie * 1201 † 1264 remarié avec N. de Lithuanie.

Hélène-Marie 1221 ∾ *André de Hongrie* Roi de Galicie.

Cunégonde * avant 1298 † 19. IV 1331 ∾ **I** avant 1312 *Bernard de Silésie* Duc de Schweidnitz † 6. v 1326.
II après 10. VIII 1328 *Rodolphe I* Duc de Saxe-Wittenberg † 21. III 1356.

Elisabeth † 29 XII 1380 ∾ 6. VII 1320 *Charobert d'Anjou* Roi de Hongrie * 1288 † 16. VII 1342.
(Il était veuf de Marie de Silésie et de Beatrice de Luxembourg.

Louis I le Grand d'Anjou, Roi de Hongrie, de Pologne et de Galicie * 5. III 1326 † 11. IX 1382 ∾ **I** 1338 *Marguerite de Luxembourg* * 24 v 1335 † 1349.
II 1353 *Elisabeth Kotromanitch* de Bosnie † 1387.

Boleslaw « Le Pieux » Pr. de Kalisz * 1221 † 13. IV 1279 ∾ 1256 *Iolande-Hélène de Hongrie* † après 1297.

Hedwige * vers 1266 † 10. XII 1339 ∾ 1279 *Wladyslaw I* Lokietek Roi de Pologne † 2. II 1333.

Henri IV (II) Duc de Glogau, de Sagan et de Posnanie, prétendant de Galicie † 22. I 1342 ∾ *Mathilde de Brandebourg*.

Jean Duc de Steinau Prétendant de Galicie † après 23. IV 1361 et avant 9. VII 1365 ∾ avant 12. IX 1324 *Marguerite de Poméranie*.

Salomée † en IV a-près 1265 ∾ 1249 *Conrad I de Silésie* Duc de Glogau † 6. VIII 1273 ou 1274 remarié avec *Sophie de Misnie*.

Henri III Duc de Glogau et de Posnanie † 9. XII 1309 ∾ 1292 *Marguerite de Brunswic-Lunébourg* † avant 29. I 1329.

Wyszeslawa † après 1194 ∾ avant 1187 *Odon* pr. de Posnanie et de Kalisz † 20. IV 1194.

Wladyslaw Odoniez Pr. de Kalisz * vers 1190 † 5. VI 1239 ∾ entre 1217 et 1220 *Hedwige de Poméranie* (- orientale) † 29. XII 1249.

Euphémie † 15. II après 1281 ∾ 1251 *Wladislaw de Silésie* Duc d'Oppeln † 13. XI 1281 ou 1282.

Boleslaw I Duc d'Oppeln † 7. v 1306 ∾ *N. N.*

Bolko II Duc d'Oppeln † 21. VI 1356 ∾ avant 23 v 1327 *Elisabeth de Silésie* fille du duc Bernard de Schweidnitz et de Cunégonde de Pologne (voir plus haut).

Wladyslaw « Opolczyck » Duc d'Oppeln, palatin de Hongrie, Pr. de Russie (Galicie), Pr. de Dobrzyn, de Kujawie et de Welun (indemnité pour la Galicie) † 8. v 1401 ∾ avant 1355 *Euphémie de Mazowie*, fille de Ziemowit et petite-fille de Troyden et de Marie de Galicie * avant 1341 † après 9. v 1418.

Table N. II

Origine des princes d'Ostrog

- **Daniel** Roi de Galicie * 1201 † 1264 ∾ **I** 1219 Pr. *Anne de Galicie* fille de Mstislav « Le Hardi » † avant 1252. **II** avant 1252 Pr. *N. de Lithuanie* nièce de Mindowg.
  - *a)* du Ier lit :
  - **Léon I** Pr. (roi) de Galicie * vers 1228 † vers 1301 ∾ 1251-2 Pr. *Constance de Hongrie*, fille de Bela IV.
    - **Georges I** Roi de Galicie * 24 IV après 1252 et avant 1257 † 24 IV 1308 ∾ **I** 1282 Pr. *N. de Tver*, fille de Iaroslaw III † vers 1286. **II** vers 1287 Pr. *Euphémie de Pologne*, fille de Casimir I de Kujawie † 14. III 1308.
      - *a)* du IIe lit :
      - **André** Pr. de Volhynie et de Russie * pas avant 1289 † 1324.
      - **Léon II** Pr. de Galicie * vers 1290 † 1324.
      - **Marie** * avant 1293 † 11. I 1341 ∾ vers 1309 *Trójden I de Mazowie* Duc de Sokhaczew et de Czersk † 13. III 1341.
  - **Roman** Pr. de Slonim et de Novogroudek * vers 1230 † 1260 ou 1261 ∾ **I** 27 VI 1252 *Gertrude* Duchesse d'Autache veuve de *a)* Wladyslaw de Bohême et *b)* Hermann de Bade, répudiée et abandonnée 1253 † 24 IV 1288. **II** vers 1255 Pr. *Hélène de Wolkowyjsk* fille de Gleb † après 1288.
    - *a)* du Ier lit :
    - **Marie** * fin de 1253 ou commencement de 1254 † ? ∾ *N.* fils d'Etienne IV Ban de Zagreb.
    - *b)* du IIe lit :
    - **Vassilko** Pr. de Slonim * vers 1256 † après 1282 ∾ *N. N.*
      - **Daniel** Pr. d'Ostrog mentionné 1341 † après 1366 ∾ *Vassilissa N. N.*
        - **Théodore** Pr. d'Ostrog mentionné en 1386 † vers 1410 ∾ *Agathe Czurylo.*
          - **Vassili** Pr. d'Ostrog † avant 1450 ∾ Pr. *Agathe* (Agafia) Jamontawicz † après 1461.
            - Les Princes **Ostrogski** et **Zasławski** éteints quant aux mâles en 1673. (voir la table suivante).
          - **André** (Andruszko) mentionné 1431-1436.
          - **Daniel** (Daszko) mentionné 1412-1420.
          - **Théodore** (?) (Frédéric) mentionné 1422-1438.
        - **Michel** mentionné 1386 † 28. IV 1399.
        - **Anastasie** ∾ Pr. *Ivan Alexandrovitch Hlinski.*
  - **Mstislaw** Pr. de Volhynie 1288 † après 1292 ∾ vers 1253 Pr. *N. de Coumanie*, fille de Tegak.
    - **Daniel** mentionné en 1280.
    - **Vladimir III** Pr. de Volhynie † tué à l'ennemi par les Lithuaniens en 1315 ∾ *N. N.*
      - **Euphémie** (Ofka) † vers 1349 ∾ *Liubart de Lithuanie* Pr. de Volhynie † vers 1384 remarié avec la pr. *Agathe de Rostov.*
  - **Schwarn** (Georges ?) Pr. de Kholm, Grand prince de Lithuanie † 1269 ∾ 1255 Pr. *N. de Lithuanie*, fille de Mindowg.

able N. III

Les princes
·og et de Zasłav.

ssili Pr. d'O-
avant 1450. ∾
·athe (Hanka)
ma, fille du pr.
Tuluntowicz
ble précédente)

2. Jean † après 1466 Pr. d'Ostrog ∾ *Pr. N. Bielska* fille du pr. Jean Vladimirovitch

3. Agrippine (Catherine) † avant 1516. ∾ I *Jean Gojciewicz*. II *Michel Nacowicz* III vers 1499 *Wojciech Kloczko*.

4. Georges d'Ostrog Pr. de Zasłav † vers 1500. ∾ *Anne N. N*, † après 1509.

5. Michel Staroste de Luck † 1501 (après III).

6. Constantin Grand hetman de Lithuanie 1497, voïevode de Troki 25 III 1522 † entre 15 et 25 VIII 1530. ∾ I vers 1508 *Pr. Tatiane Holszanski*, fille du pr. Semen † 12. III 1522. II vers 1523 *Pr. Alexandra Olelkowicz de Sluck*, fille du pr. Semen † après 1566.

7. Marie ∾ *Pr. André Alexandrowicz Sanguszko* † 1534.

8. Jean Pr. de Zaclav † bientôt après 1514. ∾ *Pr. Olena Czetwertinski*, fille du pr. Théodore, † après 1546.

9. André † 1534.

10. N. fille ∾ Semen Olizarowicz.

a) du Ier lit:

11. Elie Pr. d'Ostrog * 1510 † 19. VIII 1539. ∾ 3. II 1539 *Beate Kościelecki* (fille naturelle du roi Sigismond I) remariée à Albert Laski, † 1576.

b) du IIe lit:

12. Constantin (-Vassili). Voïevode de Kiev 5 XII 1559. * 1526 † 13. II 1608. ∾ * I 1553. *Sophie Tarnovski*, héritière de Tarnov, fille de Jean, Castellan de Kraków, * 1535 † 1. VII 1571.

13. Sophie † jeune mentionnée 1528-1531.

14. Michel † vers 1530.

15. Cosme (Kuzma) † V 1556. ∾ avant 1529 *Pr. Anastasie Holszanski*, fille du pr. Georges Dubrovicki † 1561.

16. N. fille mentionnée en 1520.

17. N. fille.

18. Halszka (Elisabeth * la fin 1539 † entre 2 et 29 XII 1582 ∾ I IX 1553 *Pr. Dimitri Feodorovitch Sanguszko* † 3. II 1554. II moitié 1555 *Lucas Cte z Górki* † 1573. III IV 1559 *Pr. Semen Olelkowicz de Sluck* † 1560.

19. Janusz (Jean) Castellan de Kraków fondateur du majorat * 1554 † 12. IX 1620. ∾ I 1582 *Susanne Seredi*, fille de Georges * 1566 † 1596. II 1597 *Catherine Lubomirski*, fille de Sébastien III XII 1612 *Théophile Tarlo* * 1595 † 28 XI 1635.

20. Constantin † 1588 (avant V) ∾ *Alexandra Tyszkiewicz*, remariée avec Nicolas Jazlowiecki.

21. Elisabeth † 1599 ∾ I avant 1574 *Jean Kiszka Castellan* (depuis 1586) de Wilno † 1592. II *Christophe Radziwill* Voïevode de Wilno.

22. Catherine * 1560 † 3 VIII 1579. ∾ 22 VII 1578 *Christophe Radziwill.*

23. Alexandre Voïevode de Wolhynie (depuis 6 V 1593) * 1 VII 1571 † 13 XII 1603. ∾ 1592 *Anne Kostka* fille de Jean et de Sophie Odrowąz * 26 V 1575 † 29 X 1635.

24. Janusz (Jean) * vers. 1529 † 19 VI ou 28 VIII 1562 ∾ vers. 1545 *N. Kierdej.*

25. Anne † 1582. ∾ 1547 *Pr. Ivan Teodorovitch Czartoryski* † vers. 1567.

a) du Ier lit:

26. Eléonore † 6. I 1618. ∾ I *Jérôme Jazlowiecki* † 1607 II 1609 *Jean Radziwill* voïevode de Troki.

27. Euphrosine † 1628. ∾ *Pr. Alexandre de Zasłav* † 14 XI 1629.

b) du 3e lit:

28. Jean-Vladimir * 23 IV 16.7 † avant VI 1618.

29. Sophie * vers. 1593 † I (avant 16) 1623. ∾ 10 XI 1613 *Stanislav Lubomirski* † 17. VI 1649.

30. Alexandre † 1607.

31. Constantin (Adam) † 1618.

32. Janusz (Jean) † 1620 (enterré 4. V 1620).

33. Christophe † 1606.

34. Catherine † 6. X 1642 ∾ II 1620 *Thomas Zamojski*, Chancelier † 9. I 1638.

35. Anne-Aloïse * 1600 † 27. I 1654 ∾ 24. XI 1620 *Jean-Charles Chodkiewicz*, Grand Hetman de Lithuanie † 24. IX 1621.

36. Vassili † 1605.

37. Janusz (Jean) Voïvode de Wolhynie * vers 1584 † 4. VIII 1629. ∾ I 2. II 1578 *Pr. Alexandra Sanguszko*, fille de Roman et d'Alexandra Chodkiewicz * entre 2. XI 1559 et 2. II 1562 † 1602. II *Mariane Leszczynski* veuve d'André Firlej † 1642.

38. Michel † après 1587.

39. Sophie † après 1611 ∾ I *Alexandre Zahorowski* † avant 1577 II Frédéric Tyszkiewicz voïevode de Brest

40. Alexandre Voïevode de Kiev † 14. XI 1629. ∾ *Pr. Euphrosine Ostrozski* (voir *N.* 27) † 1628.

41. Constantin † 1615. ∾ vers 1613 *Anne Potocki*, fille d'André, veuve de Stanislaw Golski, remariée au *Pr. Charles de Koreck*, * 1593 † 1623.

42. Elisabeth ∾ I 1601 *Jean Felix Herbaurt* † 1616. II *Maximilien Przerembski.*

43. Sophie ∾ *Jean Ostrorog* Voïevode de Poznanie.

44. Georges Staroste de Vladimir * 1592 † 18. X 1636.

45. François héritier du majorat d'Ostrog † 1622.

46. Charles † bientôt après 1618.

47. Constance † 1630 ∾ *Ferdinand Marquis Myszkowski.*

48. Vladyslav Dominik Voïevode de Kraków † 5. IV 1656 ∾ I *Sophie Pudentiene Ligenza*, fille de Nicolas * 1616 † 4. I 1649. II 1650 *Catherine Sobieska* (soeur du roi) fille de Jacques, remariée à Michel Casimir Radziwill * 7. I 1634 † 29. IX 1694.

49. Constantin Alexandre * 1620 † 1642.

50. Janusz Isidore * 1622 † commencement 1649 (enterré 15. III).

51. Susanne † jeune

rès 1466
› *Pr. N.*
pr. Jean

ne (Ca-
nt 1516.
iciewicz.
wicz III
Wojciech

d'Ostrog
† vers
e N. N.

5. Michel Staroste de Luck † 1501 (après III).

6. Constantin Grand hetman de Lithuanie 1497, voïevode de Troki 25 III 1522 † entre 15 et 25 VIII 1530. ∾ I vers 1508 *Pr. Tatiane Holszanski,* fille du pr. Semen † 12. III 1522. II vers 1523 *Pr. Alexandra Olelkowicz de Sluck,* fille du pr. Semen † après 1566.

7. Marie ∾ *Pr. André Alexandrowicz Sanguszko* † 1534.

8. Jean Pr. de Zaclav † bientôt après 1514. ∾ *Pr. Olena Czetwertinski,* fille du pr. Théodore, † après 1546.

9. André † 1534.

10. N. fille ∾ Semen Olizarowicz.

a) du Ier lit:

11. Elie Pr. d'Ostrog * 1510 † 19. VIII 1539. ∾ 3. II 1539 *Beate Kościelecki* (fille naturelle du roi Sigismond I) remariée à Albert Laski, † 1576.

b) du IIe lit:

12. Constantin (-Vassili). Voïevode de Kiev 5 XII 1559. * 1526 † 13. II 1608. ∾ * I 1553. *Sophie Tarnovski,* héritière de Tarnov, fille de Jean, Castellan de Kraków, * 1535 † 1. VII 1571.

13. Sophie † jeune mentionnée 1528-1531.

14. Michel † vers 1530.

15. Cosme (Kuzma) † V 1556. ∾ avant 1529 *Pr. Anastasie Holszanski,* fille du pr. Georges Dubrovicki † 1561.

16. N. fille mentionnée en 1520.

17. N. fille.

18. Halszka (Elisabeth * la fin 1539 † entre 2 et 29 XII 1582 ∾ I IX 1553 *Pr. Dimitri Feodorovitch Sanguszko* † 3. II 1554. II moitié 1555 *Lucas Cte z Górki* † 1573. III IV 1559 *Pr. Semen Olelkowicz de Sluck* † 1560.

19. Janusz (Jean) Castellan de Kraków fondateur du majorat * 1554 † 12. IX 1620. ∾ I 1582 *Susanne Seredi,* fille de Georges * 1566 † 1596. II 1597 *Catherine Lubomirski,* fille de Sébastien III XII 1612 *Théophile Tarlo* * 1595 † 28 XI 1635.

20. Constantin † 1588 (avant V) ∾ *Alexandra Tyszkiewicz,* remariée avec Nicolas Jazlowiecki.

21. Elisabeth † 1599 ∾ I avant 1574 *Jean Kiszka Castellan* (depuis 1586) de Wilno † 1592. II *Christophe Radziwill* Voïevode de Wilno.

22. Catherine * 1560 † 3 VIII 1579. ∾ 22 VII 1578 *Christophe Radziwill.*

23. Alexandre Voïevode de Wolhynie (depuis 6 V 1593) * 1 VII 1571 † 13 XII 1603. ∾ 1592 *Anne Kostka* fille de Jean et de Sophie Odrowąz * 26 V 1575 † 29 X 1635.

24. Janusz (Jean) * vers. 1529 † 19 VI ou 28 VIII 1562 ∾ vers. 1545 *N. Kierdej.*

25. Anne † 1582. ∾ 1547 *Pr. Ivan Teodorovitch Czartoryski* † vers. 1567.

a) du Ier lit:

26. Eléonore † 6. I 1618. ∾ I *Jérôme Jazlowiecki* † 1607 II 1609 *Jean Radziwill* voïevode de Troki.

27. Euphrosine † 1628. ∾ *Pr. Alexandre de Zasław* † 14 XI 1629.

b) du 3e lit:

28. Jean-Vladimir * 23 IV 16,7 † avant VI 1618.

29. Sophie * vers. 1593 † I (avant 16) 1623. ∾ 10 XI 1613 *Stanislav Lubomirski* † 17. VI 1649.

30. Alexandre † 1607.

31. Constantin (Adam) † 1618.

32. Janusz (Jean) † 1620 (enterré 4. V 1620).

33. Christophe † 1606.

34. Catherine † 6. X 1642 ∾ II 1620 *Thomas Zamojski,* Chancelier † 9. I 1638.

35. Anne-Aloïse * 1600 † 27. I 1654 ∾ 24. XI 1620 *Jean-Charles Chodkiewicz,* Grand Hetman de Lithuanie † 24. IX 1621.

36. Vassili † 1605.

37. Janusz (Jean) Voïvode de Wolhynie * vers 1584 † 4. VIII 1629. ∾ I 2. II 1578 *Pr. Alexandra Sanguszko,* fille de Roman et d'Alexandra Chodkiewicz * entre 2. XI 1559 et 2. II 1562 † 1602. II *Mariane Leszczynski* veuve d'André Firlej † 1642.

38. Michel † après 1587.

39. Sophie † après 1611 ∾ I *Alexandre Zahorowski* † avant 1577 II Frédéric Tyszkiewicz voïevode de Brest

40. Alexandre Voïevode de Kiev † 14. XI 1629. ∾ *Pr. Euphrosine Ostrozški* (voir *N.* 27) † 1628.

41. Constantin † 1615. ∾ vers 1613 *Anne Potocki,* fille d'André, veuve de Stanislaw Golski, remariée au *Pr. Charles de Koreck,* * 1593 † 1623.

42. Elisabeth ∾ I 1601 *Jean Felix Herbaurt* † 1616. II *Maximilien Przerembski.*

43. Sophie ∾ *Jean Ostrorog* Voïevode de Poznanie.

44. Georges Staroste de Vladimir * 1592 † 18. X 1636.

45. François héritier du majorat d'Ostrog † 1622.

46. Charles † bientôt après 1618.

47. Constance † 1630 ∾ *Ferdinand Marquis Myszkowski.*

48. Vladyslav Dominik Voïevode de Kraków † 5. IV 1656 ∾ I *Sophie Pudentiene Ligenza,* fille de Nicolas * 1616 † 4. I 1649. II 1650 *Catherine Sobieska* (soeur du roi) fille de Jacques, remariée à Michel Casimir Radziwill * 7. I 1634 † 29. IX 1694.

49. Constantin Alexandre * 1620 † 1642.

50. Janusz Isidore * 1622 † commencement 1649 (enterré 15. III).

51. Susanne † jeune

a) du IIe lit:

52. Alexandre Janusz † 1673.

53. Euphrosine † en enfance.

54. Théophile hérite le grand majorat. † XII 1709. ∾ I 10. V 1671. *Pr. Dimitri Wiśniowiecki* † 1682. II 1683 *Pr. Joseph-Charles Lubomirski.*

Massenübertritte von Katholiken zur "Orthodoxie„

im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft

VORWORT.

Wer die Geschichte der Katholischen Kirche in den verschiedenen Balkanländern auch nur oberflächlich durchblättert, wird sich bald überzeugen, dass diese auf dem Balkan im Laufe der Jahrhunderte schwere Verluste erlitt. Trotz ihrer verschiedenen Versuche, sich zu behaupten und darüber hinaus die entzweiten christlichen Länder und Völker zur Einheit des Glaubens zurückzuführen, war ihre Stellung hauptsächlich defensiv und von einer historischen Periode zur anderen verlor sie fast konstant an Terrain. Ein Blick in das von BALAN verfasste Buch: « *Die katholische Kirche und die Slaven in Bulgarien, Serbien, Bosnien und Herzegovina* » (1), oder in die « *Monumenta Slavorum Meridionalium* » (2) wird uns überzeugen, dass der Hl. Stuhl und die von ihm gesandten Delegaten und Missionäre opferwillig und beharrlich ihre apostolische Mission erfüllten. Hie und da erzielten sie auch schöne Erfolge; aber leider waren diese nicht von Bestand. Von so vielen Versuchen der Union die auf dem Balkan durch 7 oder 8 Jahrhunderte (bis 1850) gemacht worden sind, gelangen einige zeitweilig; aber nur ein einziger konnte mehrere Tausende Slaven des orientalischen Ritus dauernd an den Apostolischen Stuhl fesseln. Es handelt sich hier um die Griechisch-Unierten der Diözese Križevci (Dioecesis Crisiensis) in Žumberak (Si-

(1) Kroatische Übersetzung (Zagreb 1881) von BALAN'S: *Le Relazioni fra la Chiesa Cattolica e gli Slavi,* Roma 1880.

(2) Augustinus THEINER, I vol. Romae 1863; II vol. Zagrabiae 1875.

chelburg) in Kroatien, welche sich im XVII. Jahrhundert mit der Römischen Kirche vereinigten ([1]).

Den Rythmus des Zurückweichens des Katholizismus auf dem Balkan bemerkte scharf und schilderte trefflich Mons. Dr. HUDAL im Einleitungskapitel seines wertvollen Werkes: *Die serbisch-orthodoxe Nationalkirche* (Graz 1922).

Den ersten schweren Schlag erlitt die Römische Kirche durch die Patriarchen und Kaiser der « von Gott behüteten Stadt » am Bosporus. Das Römische Patriarchat umfasste einst den grössten Teil der Balkanhalbinsel bis über das moesische Sardica, Nikopolis und den Fluss Nestus hinaus. Indessen die Ehrsucht der Patriarchen von Konstantinopel, welche vom byzantinischen Kaiserhof unterstützt wurde, ruhte nicht. Die πρεσβεῖα τῆς τιμῆς des Bischofsitzes von Konstantinopel, von welchen der 3. Kanon des II. oekumenischen Konzils ([2]), (selbstverständlich erst nach den Privilegien des römischen Bischofstuhles, μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον), spricht, werden in dem vom Papste nie bestätigten 28. Kanon der allgemeinen Synode von Chalcedon (451) in τὰ ἴσα πρεσβεῖα (d. h. ähnlich wie die römischen, aber erst an zweiter Stelle nach ihnen in der Reihenfolge) umgeändert ([3]). Der Kampf um den Rang auf der Stufenleiter der kirchlichen Ehrenämter artete bald in den Kampf um die Ausdehnung der Jurisdiktionsgebiete aus, der mehrere Jahrhunderte andauerte. Den endgültigen Sieg trug Konstantinopel davon (um das Jahr 732) durch das Dekret des ikonoklastischen Kaisers Leo III. des Isauriers, durch welches das ganze Gebiet, das dem Erzbischof von Thessalonike als Vikar des Apostolischen Stuhles unterstellt gewesen war, samt den Provinzen Praevalitana und Neu-Epirus dem Patriar-

([1]) Diese zählten im Jahre 1921 in Kroatien rund 7000 Seelen (*Statistički pregled Kraljevine Jugoslavije po banovinama*, Beograd 1930 S. 8-11) und in Nordamerika über 3000, insgesamt über 10.000 Seelen. — Die Geschichte der Sichelburger Union wurde am gründlichsten von Mons. Dr. Janko ŠIMRAK erforscht und bearbeitet (*Marčanska eparhija*, in *Bogoslovska Smotra*, 1930, S. 31-73; 1931, S. 17-50, 147-191; *Sjedinjeni biskupi u Marči, Opovu i Pakracu i Arsenije Crnojević*, in *Spomenica grkokatolika križevačke biskupije*, 1934, S. 237-366, u. s. w.; dazu noch *De relationibus Slavorum Meridionalium cum S. Sede Romana Apostolica saec. XVII et XVIII*, Zagreb 1926).

([2]) HEFELE, *Conciliengeschichte*, II. B., Freiburg 1875, 17.

([3]) Ibid., II., B., 527-528.

chen von Konstantinopel unterworfen wurde. Später zur Zeit der Kirchenspaltung unter Photius und Caerularius, blieben alle auf diese Weise getrennten Provinzen bei Konstantinopel, und lösten sich somit definitiv von der Katholischen Kirche los [1].

Was die byzantinischen Basileis und Patriarchen nicht vollführten, vollbrachten später andere Faktoren. Auf dem Balkan entstanden slavische Staats- und Nationalkirchen (die bulgarische und die serbische), welche kirchliche und politische Ziele eng miteinander verbanden und mit welchen der Katholizismus den Kampf, den ihm Byzanz aufgezwungen hatte, weiterführen musste, bis er der Übermacht erlag [2]. Ein genauer Zeitpunkt, wann die endgültige Trennung der einzelnen Balkankirchen von Rom erfolgte, lässt sich zwar nicht angeben, zweifellos aber begann noch vor der Mitte des 13. Jahrhunderts der Eroberungszug der Orthodoxie in den westlichen Balkanländern [3]. Die Katholische Kirche hat unter der Dynastie Nemanjić in Serbien genug Verluste zu verzeichnen [4]. Dazu kam noch die dualistische Sekte der Patarener, welche besonders in Bosnien und Bulgarien die Lage des Katholizismus beträchtlich gefährdete [5].

Der dritte Schlag für die Katholische Kirche auf dem Balkan war die Invasion und die darauf folgende Herrschaft der Türken, die sich durch mehrere Jahrhunderte erstreckte. Eine nicht schwer zu erklärende Folge hiervon war der Übertritt eines, wenn auch nicht allzugrossen Teils der Katholiken in den türkischen Gebieten zum Islam; dieser nahm nur in

(1) Vailhé, *Annexion de l'Illyricum au patriarchat œcuménique*. in *Échos d'Orient*, 1911, S. 29-36; Duchesne, *Les anciens évêchés de la Grèce*, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 1893, S. 375 ff.; Duchesne, *L'Illyricum ecclésiastique*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 1892, S. 531 ff.

(2) Hudal, opus cit., S. 7 ff.

(3) Ibid. S. 8.

(4) Stanojević, *Der Kampf um die Unabhängigkeit der katholischen Kirche im Staate der Nemanjići* (serbisch), Belgrad 1912. — Siehe Fussnoten S. 193 f.!

(5) Rački, *Bogomili i Patareni* (kroatisch), in *Rad* der Jugoslav. Akademie von Zagreb, VII, S. 84-179; VIII, S. 121-188; X, S. 160-263; derselbe in *Starine* I, S. 93-140. Dr. D. Kamber, *Kardinal Torquemada i tri bosanska bogomila* (kroatisch), in *Croatia Sacra*, 1932, S. 27-93.

Albanien grössere Ausmasse an, wo Massenübertritte an der Tagesordnung waren [1].

Es mag sonderbar klingen, es ist jedoch leider wahr, dass aus dem Erscheinen der Türken auf dem Balkan die orthodoxe Kirche den grössten Nutzen zog, zum Schaden der Katholiken. Niemand leugnet, dass auch sie unter der Türkenherrschaft den bitteren Kelch der Verfolgung und Verdemütigung trinken musste. Die orthodoxen Kirchen und Klöster wurden oft niedergebrannt und zerstört, besonders in den Stürmen der Aufstände und Kriege. Es wurden nicht nur katholische, sondern auch orthodoxe Knaben mit Gewalt den Eltern entrissen, gewaltsam zum Islam « bekehrt » und zu Janitscharen gemacht, die Mädchen aber in die Harems der Sultane und Paschas entführt. Trotzdem gelang es der orthodoxen Kirche, ihr Verhalten den Regierungsmethoden der muselmanischen Herrscher anzupassen, sich den Gelegenheiten zu akkomodieren und so die neue Lage nach Möglichkeit auszunützen. In dieser Weise handelte unzählige Male der griechische Phanar auf dem ganzen Balkan. Die serbische Kirche folgte so manchesmal diesem lockenden Beispiel, besonders nachdem, um das Jahr 1557, die Türken aus Staatsinteressen das Patriarchat in Peć (Ipek) wiederhergestellt hatten [2].

Mit dem Erscheinen der Osmanen in den einst katholischen Ländern, begannen zwei Prozesse sich parallel zu entwickeln: das Zurückweichen und Verschwinden der Katholiken einerseits, und das Erscheinen und die rasche Zunahme der orthodoxen Massen anderseits. Das serbische Patriarchat war zur Zeit Solimans des Prächtigen (1520-1566) stärker und umfangreicher, als selbst zur Zeit des bedeutendsten nationalserbischen Herrschers, Dušan des Mächtigen (1331-1355). Es erstreckte sich vom bulgarischen Samokov und dem mazedonischen Skoplje (Ueskϋb), über Bosnien, Dalmatien, Kroatien und Ungarn bis weit hinter Budapest hinaus, nahe an die österreichische Grenze [3].

(1) *Relatio Marini Bizzae, archiepiscopi antibarensis, a. 1610 facta,* in *Starine,* vol. XX, S. 50-156; *Glasnik Zemaljskog Muzeja,* Sarajevo 1909, S. 91-92; im Archiv der Propaganda, ganzer Band XXXIV der *Visite e Collegi;* B. 547, *Scritture Riferite,* S. 155 ff.; u. s. w.

(2) Stanojević, *Istorija Srpskog naroda* (serbisch), Belgrad 1910, S. 206-210.

(3) Ibid. Beigelegte Karte des Patriarchats von Peć.

Eine ausgezeichnete Illustration der angeführten Tatsachen bieten uns die Geschwisterländer Bosnien und Herzegovina. Ihr heutiges Territorium gehörte im XV. Jahrhundert zu 10 Bistümern, von denen drei ganz innerhalb ihrer Grenzen lagen. Bosnien zählte einige Dutzend Klöster und weit über 200 Pfarreien (1). Es ist sehr wahrscheinlich, dass es im mittelalterlichen Königreich Bosnien (Hum oder Chelm nicht dazu gerechnet!) eine schwache Orthodoxen-Minderheit gab, doch nur in den östlichen Randgebieten (2), obwohl keine direkten Dokumente dafür aufzuweisen sind. Jedoch, kurz nach dem Falle Bosniens (1463), schon um das Jahr 1500 und später, sprossen auf bosnischen Boden serbische Klöster, gleich Pilzen nach dem Regen empor, und unabsehbare Schwärme orthodoxer Christen erscheinen auf allen Seiten. Das geschah besonders im Nordwesten Bosniens, an der kroatischen Grenze, wo durch Jahrzehnte wütende Kriege geführt wurden und das Blut der Türken und Kroaten in Strömen floss. Aus erhaltenen Dokumenten ersieht man klar, dass ein grosser Teil der Bevölkerung umkam oder in die Sklaverei geschleppt wurde, ein noch grösserer Teil emigrierte in sicherere katholische Gebiete. So sind z. B. nach amtlichem Bericht vom Jahre 1581 (3) allein im Jahre 1556, gelegentlich der Verheerungen durch die Türken an der Una, aus der Gegend von Krupa und Kostajnica 70.000 katholische Kroaten der Heimat verlorengegangen, indem sie teils in türkische Gefangenschaft gerieten, teils nach Ungarn und Oesterreich flohen. Noch 25 Jahre später wünschten an 40.000 Emigranten aus ganzer Seele nach der alten Heimat zurückzukehren. Diese Flucht aus Bosnien wiederholte sich noch mehrmals in grösseren oder kleineren Gruppen. So schreibt im J. 1675 Bischof Ogramić, dass im vorhergehenden Jahre durch Hunger und die türkischen Steuern gezwungen, 6000 katholische Familien teils nach Ungarn unter die Häretiker ausgewandert, teils in die Gebirge geflohen seien (4). Den Höhepunkt erreichte die Emigration aus Bosnien zur Zeit des sogenannten Wiener-Krieges (1683-

(1) *Croatia Sacra,* 1935 8. H., S. 174-216 (kurzer Überblick).

(2) Prelog: *Povijest Bosne,* Sarajevo 1913, II, p. 54.

(3) Theiner, *Mon. Slav. Merid.,* II, S. 77; *Starine,* XXXIV, S. 76.

(4) *Archiv d. Prop., Bosna,* vol. II, f. 288 v

1699) als weit über 100.000 Katholiken um dem türkischen Joch zu entrinnen in die christlichen Gegenden im Norden und Westen von Bosniens flüchteten (1).

In dieser kurzen Studie interessiert uns hauptsächlich die Frage, ob das Erscheinen der orthodoxen Massen und das gleichzeitige Verschwinden des katholischen Elementes in diesen einst katholischen Gegenden, ausschliesslich der durch den Krieg und die ökonomischen Schwierigkeiten verursachten Emigration zuzuschreiben ist. Haben nicht auch die Übertritte der Katholiken zur Orthodoxie eine gewisse Rolle gespielt? Haben nicht vielleicht die abgefallenen Katholiken die Reihen des eingewanderten orthodoxen Volkes verstärkt und deren Zahl vermehrt?

Die Antwort auf diese Frage wird der Gegenstand dieser Abhandlung sein. Aus leicht verständlichen Gründen, vor allem um Weitläufigkeit zu vermeiden, beschränken wir uns auf das ethnische Territorium der Kroaten und Serben und dabei wiederum hauptsächlich auf das XVII. Jahrhundert. Zuerst wollen wir in Kürze einige Ansichten vorführen, die in dieser Frage herrschend sind.

Bei den serbischen Schriftstellern findet man wenig oder nichts von Übertritten der Katholiken zur Orthodoxie. Bei ihnen ist eine ganz andere Ansicht vorherrschend. Zahlreiche serbische Historiker heben nämlich ganz auffällig und wiederholt den Übertritt gewisser orthodoxer Familien, Dörfer und Gegenden zum Katholizismus hervor (2); als Grund dieser Übertritte nennen sie gewöhnlich: Gewalttaten und brutale

(1) Jelenić Jul., *Spomenici kulturnog rada Franjevaca Bosne Srebreničke*, Mostar 1927, S. 3-4; Batinić, *Djelovanje Franjevaca u Bosni i Hercegovini*, 1883, II. B. 166, 176; Ph. Philalethes, *Politika b. h. franjevaca*, 44, 47; Bašagić, *Kratka npula n prošlost Bosne i Hercegovine*, Sarajevo 1900, 82, 84, 87.

(2) Davidović Svetislav, *Istorija pravoslavne Crkve u Bosni i Hercegovini* (*od 960-1930 god.*) (serbisch), Sarajevo 1931, S. 10, 23; Marković St., *Seobe Srba u zemlje austrijskih ćesara i njihova borba za opstanak* (serbisch), Sarajevo 1927, S. 11, 12, 13, 33, 74, 75 u. s. w.; Episkop Nikodim (Milaš), *Ston u srednjim vijekovina* (serbisch), Dubrovnik 1914; Stanojević, *Ist. Srp. Nar.*, Beograd 1926, S. 288; Stanojević, *Narodna enciklopedija Srba, Hrvata i Slovenaca* (serbisch, cyrill. Ausgabe), IV. B., Zagreb 1924, ff. I, 754, II, 363, III, 319, u. s. w.; Glušac V., *Nekolika pitanja iz prošlosti Bosne i Hercegovine,* Tuzia 1921, S. 59 (serbisch).

Macht von Seiten der Katholiken. So wird es kaum einen Historiker geben, welcher nicht wenigstens vorübergehend seine Aufmerksamkeit dem Übertritt von Konavli (Canali) und Pelješac (Sabioncello) in der alten Republik von Dubrovnik (Ragusa) zum Katholizismus zuwendet. Gewöhnlich aber vergessen diese Historiker beizufügen, dass es sich dabei um die Wiederherstellung der katholischen Religion in Gegenden handelt, in welcher der Katholizismus zur Zeit der Dynastie Nemanjić mit Gewalt erstickt worden war ([1]).

Dass sich so manche serbische Historiker zu der erwähnten stark übertriebenen Behauptung versteigen, erklärt sich auch daraus, dass sie stillschweigend keinen Unterschied machen zwischen « Religion und kirchlicher Obedienz » einerseits und « Ritus und Sprache » anderseits. Darum gab gerade die Weitherzigkeit der römischen Kirche, welche den Unierten stets gestattet hat, ihren orientalischen Ritus beizubehalten, fortwährend von neuem Anlass, die Übertritte der Orthodoxen zum Katholizismus hervorzuheben. Dabei weist man stets auf den Fall von Žumberak hin und vergrössert den Umfang der Konversionen ganz unverhältnismässig. Solche Schwierigkeiten hat man auf orthodoxer Seite nicht zu fürchten, da beim Übertritt der einzelnen Dörfer und Gegenden zur orthodoxen Kirche jede Spur des lateinischen Ritus und der katholischen Religion so sorgfältig verwischt wurde, dass es den Historiker oft genug sehr grosse Mühe kostet, dieselben ausfindig zu machen.

Die serbischen Geschichtsschreiber bedienen sich zudem öfters sehr scharfer Ausdrücke, wenn sie über die Union in den kroatischen Ländern schreiben. So schreibt der führende serbische Historiker Stanoje STANOJEVIĆ: « Um dem serbischen Volke die Union mit Gewalt und Betrug aufzudrängen, verfuhren die katholischen Missionäre, besonders die Jesuiten,

([1]) RESTI, *Chronica Ragusina*, *Mon. Slav. Merid.* XXV, S. 66, 75; JIREČEK, *Geschichte der Serben*, II, S. 23; BJELOVUČIĆ, *Zahumska pravoslavna episkopija*, Dubrovnik 1928, S. 8, 9, 12. (kroat.). — Der katholische Charakter des Gebietes Konavli ist, unter anderem, auch durch den Umstand bewiesen, dass ringsherum lauter katholische Diözesen (jene von Dubrovnik, Trebinje und Kotor-Cattaro) lagen.

rücksichtslos und ohne Skrupel, gegen Gesetz und Gerechtigkeit, gewaltsam und grausam » ([1]).

Es genügt aber einige Abhandlungen des Mons. Dr. ŠIMRAK ([2]) zu lesen, um sich davon zu überzeugen, dass diese

([1]) *Istorija srp. naroda* (serbisch), Beograd 1926, S. 288.

([2]) Zu der auf S. 2 angeführten Literatur sind hinzuzufügen: *Povijest Marčansko-svidničke eparhije i crkvene unije u jugoslavenskim zemljama* (Geschichte der Eparchie von Marča-Svidnica und der Kirchenunion in den südslavischen Ländern), in *Bogoslovska smotra,* Zagreb 1924, S. 64-81, 161-187, 286-311, 412-482; 1925, S. 33-59; *Crkvena unija u sjevernoj Dalmaciji u XVII. stoljeću* (Die Kirchenunion in Norddalmatien im XVII Jahrhundert), in *Nova Revija,* Makarska 1928, S. 255-277; *Sveta Stolica i franjevci prema pravoslavnoj crkvi u primorskim krajevima* (Der Hl. Stuhl und die Franziskaner gegenüber der orthodoxen Kirche im Küstenland), in *Nova Revija,* 1930, S. 22-38.

Wie in dieser Sache stark übertrieben wird, werden uns auch folgende Zeilen zeigen. Dokumente des Archivs der Propaganda geben uns immer neue Beweise, dass der Hl. Stuhl die orientalischen Christen vor der Latinisierung schützte. « Sanctissimus et patres saepe rescripserunt: Graecos non esse ad ritum romanum trahendos, sed sufficere, si Romanae Ecclesiae incorporentur iuxta decreta S. Concilii Florentini » (*Starine,* XXV, S. 166).

Hie und da fiel die Durchführung der römischen Dekrete selbst zum Nachteil der katholischen Religion aus. Balthasar KRČELIĆ de Corbavia berichtet darüber folgendes: « Sclavoniae, Croatiaeque locis desolatis, desertisque per Turcarum excursiones redditis, postquam ad deserta haec impopulanda Rascianos, vulgo Vlahi vocatos, evocassent illocavissentque, eorum saluti erat consulendum. Facili negotio ad Sacra ritusque Romanos deduci poterant, immo a nostris Parochis Sacramentis providebantur templa frequentabant nostra, ipseque Petrus Domitrovitch ad episcopatum plane Zagrabiensem pervenit. Verum Roma haec difficultante, pronioreque ad indulgentiam, ut e ritu latino ad graecum quis transeat, ac ut e graeco ad latinum, ingens causata est confusio, plebsque arguere incepit, tutiora, sanctioraque esse debere graeca, quam latina sacra, cum Graecis non admitteretur ad latinos ritus transitus. Et qui transierunt, redire cogebantur, eo effectu, ut non pauci ex Latinis ad Graecos transiverint, qui in ipsis legibus Predavcy vocantur » (*De regnis Dalmatiae, Croatiae, Sclavoniae, notitiae praeliminares,* Zagrabiae 1770, S. 431).

Wenn die eingewanderten Orthodoxen in Kroatien aller Freiheit beraubt gewesen wären, wie es einige serb. Historiker behaupten, dann wäre es überhaupt unmöglich den wahrheitsliebenden Bischof von Senj (Zeng) Martin Brajković zu verstehen. Er schrieb im J. 1700 an den Kaiser über die Verhältnisse in der Lika und Krbava: « Episcopatum Segnensem quam Modrussensem seu Corbaviensem, ritus Graeci (hominibus) intueor abundare, adeo quidem, quod utriusque dioecesis meae ultra dimidium ex praestantioribus terris occupaverint, perversisque eorum dogmatibus multitudinem animarum

Vorwürfe in jedem Falle mindestens übertrieben, zum grössten Teil aber sogar geradezu ungerecht sind. Übrigens wenn die zitierte Behauptung des Belgrader Professors richtig wäre, wie wäre es möglich, dass die unter dem Patriarchen Arsenius Crnojević (1690) eingewanderten serbischen Flüchtlinge die schon vollzogene Union im erzkatholischen Kroatien und Slavonien, mit Ausnahme von Žumberak, auf der ganzen Linie vernichten konnten? [1].

Um die Uniaten zur Rückkehr zum « serbischen Glauben » zu bewegen, scheute man sich nicht zu Verfolgungen, Gewalttaten, Drohungen mit Brandlegung, ja selbst zum Totschlag zu schreiten [2]. Es wäre auch unter der obigen Voraussetzung unverständlich, dass grosse serbische Patriarchen wie Johannes [3] (1592-1614), Paisius [4] 1614-1648), und Gabriel [5] (1648-1654), verschiedene Bischöfe und Metropoliten wie Basilius von Ostrog [6] in der Herzegovina, Mardarius [7] und Bessarion [8]

---

infecerint, catholicas olim ecclesias plurimas desolaverint et pro conservatione gregum ipsorum converterint, effundentes venenum schismaticum vix aliquo resistente. Quibus bene consideratis facile intelligi potest... manifestum periculum universae huius regionis... Quantis autem lacrymis deplorandus est Valachorum Episcoporum, hucusque facultate libera donatus agendi modus, qui tempore visitationis suae non tantum in schismate obstinatiores reddunt Valachos, verum et unitos... infandis sane modis rursum redire cogunt ad absorbendum schismatis venenum, semel feliciter eiectum » (FARLATI, *Illyr. Sacrum,* IV, S. 155).

(1) *Die unierten Bischöfe in Marča, Opovo und Pakrac und Arsenius Crnojević* in *Spomenica grkokatolika Križevačke biskupije,* 1934, insbesondere S. 288-365.

(2) Ibidem, S. 276, 278, 301, 331, 332, 345.

(3) ŠIMRAK in *Nova revija,* 1929, S. 257; BATINIĆ, *Op. cit.*, II, S. 77-79; THEINER, *Mon. Slav. merid.*, II, S. 90-91.

(4) ŠIMRAK, *De relationibus*, 3-6; *Nova revija,* 1929, S. 256-258. ŠIMRAK, *De relationibus,* 3-5, 80-87,

(5) ARCHIV D. PROP., *Scritt. rif.*, vol. 220, 638 ss., *Starine* XXV, S. 179-181; ŠIMRAK, *De relationibus,* 5, 6.

(6) ACTA FRANC. HERCEGOVINAE, Nr. 163, 166; BATINIĆ, *Op. cit.*, II, S. 131-132; ŠIMRAK, *Vasilije Jovanović (Ostroški) prema papama Aleksandru VII i Klementu X,* in *Nova revija,* 1931, S. 173-185.

(7) ARCHIV D. PROP., *Scritt. rif.*, vol. 180, f. 315, 319, 357, 352; ŠIMRAK, *De relationibus,* 6-7.

(8) ŠIMRAK, *De relationibus,* 80; ARCHIV D. PROP., *Scritt. rif.*, vol. 176, f. 206 r; FARLATI, VII, 131.

in Montenegro, und zahlreiche Klöster wie Zavala ([1]), Tvrdoš ([2]), Žitomislići ([3]), und Mileševo ([4]) in engster Verbindung, ja sogar in formeller Union, wie auch die erhaltenen originalen Glaubensbekenntnisse ([5]) beweisen, mit dem Hl. Stuhl standen! Wir heben hervor, dass alles dies im türkischen Reich geschah, wo Katholiken unmöglich mit Gewalt und Terror vorgehen konnten. Sehr ungelegen ([6]) kommt diesen Schriftstellern auch der Umstand, dass der populärste neuere Heilige der serbisch-orthodoxen Kirche und ihr angeblich grösster Wundertäter, der schon erwähnte Bischof Basilius von Ostrog, sich mit der katholischen Kirche vereinigt hat.

Wenn man schon vom gewaltsamen Vorgehen auf religiösem Gebiet sprechen mag, dann wäre es, so scheint es uns, bei weitem billiger die eigentlichen Schuldigen auf griechischer und serbischer Seite zu suchen. Im Laufe unserer Darstellung, namentlich im Kapitel über die Verfolgung der Katholiken von Seiten der orthodoxen Hierarchien, tritt es klar hervor, dass sich diese hohen Würdenträger im osmanischen Staat nicht selten der türkischen Amtsgewalt und des Betrugs bedienten, um die Katholiken ihrer Jurisdiktion zu unterwerfen und zum Abfall zu bewegen. Was hätte man erst erwarten können, wenn derzeit ein rein orthodoxer Staat auf dem Balkan bestanden hätte?

Für die wenig begründete Hypothese vom Massenübertritt der orthodoxen Serben zum Katholizismus suchte man einen starken Stützpunkt in den ethnologischen Arbeiten von Johann Cvijić und einer ganzen Schar von Mitarbeitern zu finden. Man sammelte in der bestehenden Volkstradition selbst die kleinsten Spuren, oft von sehr zweifelhafter Beweis-

([1]) Archiv d. Prop., *Scritt. rif.*, vol. 436, f. 186-188; Acta Franc Herc., Nr. 196.

([2]) Theiner, *Mon. Slav. Merid.*, II, 160, Nr. CXC; Acta Franc. Herc., Nr. 163, 166,

([3]) Archiv d. Prop., *Acta*, a. 1683, f. 127 rv; *Scritt. rif.*, vol. 487, f. 177.

([4]) Archiv d. Prop., *Scritt. rif.*, vol. 433, f. 70r-71v; *Nova revija*, 1928, 47 ff.

([5]) Archiv d. Prop., *Scritt. rif.*, vol. 180, S. 352, vol. 433, f. 70-71; *Lett. Volg.*, vol. 19, f. 105; *Lettere antiche*, vol. 178, f. 167.

([6]) *Rimokatolička propaganda, propali pokušaj prošlosti u operacijama sadašnjosti* (serbisch), Nikšić 1932.

kraft, die von der orthodoxen Vergangenheit der einzelnen Gegenden und Familien Zeugnis ablegen könnten.

So entstand die heute herrschende Ansicht, der Cvijić [1] folgende Fassung gegeben hat: « Die Orthodoxen nahmen in grosser Zahl die katholische Religion an. Die Bewohner ganzer Gegenden traten zur katholischen oder zur uniatischen Religion (sic!) über ». Nach seinen Ausführungen, in welchen oft der Übertritt zum Katholizismus [2] und höchst selten das Gegenteil erwähnt wird, hat es den Anschein, als ob nur in ganz vereinzelten Fällen Katholiken die orthodoxe Religion angenommen hätten.

Diese These ist nicht ohne praktische Folgen für die religiösen Verhältnisse Jugoslaviens geblieben. Die serbisch-orthodoxe Propaganda unter den katholischen Kroaten, den Bau zahlreicher orthodoxer Kirchen und Kapellen in rein katholischen Gegenden, wie z. B. auf den dalmatischen Inseln, in Konavli, Pelješac u. s. w., rechtfertigt man mit « historischen » Beweisgründen [3].

Bezüglich der Religionsübertritte im slavischen Süden, vertreten wir eine andere Ansicht. Wir glauben, dass ein bedeutender Teil der Katholiken, besonders in einigen bestimmten Gegenden, zur serbischen Orthodoxie übergetreten ist. Eine, wenn auch viel kleinere Anzahl von Orthodoxen ist katholisch geworden, sei es nach orientalischem oder lateinischem Ritus.

Auf diesem Gebiet lässt uns die katholische Forschung im Stich. Man hat bei uns der Frage des Glaubenswechsels ziemlich wenig Aufmerksamkeit gewidmet, und so ist dieses Problem eigentlich noch nicht fachmässig und eingehend erforscht worden. Teilweise bilden eine Ausnahme nur die Untersuchungen des Mons. Dr. Janko Šimrak über die Union im XVII. und XVIII. Jahrhundert. Man trifft wohl katholische Historiker, die gelegentlich Abfälle von Katholiken zum Schisma erwähnen [4], doch nur ein einziger hat richtig vermutet,

(1) *Seobe i etnički procesi u našem narodu* (Migration und ethnische Prozesse in unserem Volke), Sarajevo, 1922, S. 17.

(2) *Op. cit.*, S. 3, 5; 16, 18, 20.

(3) *Nova revija,* 1934, S. 246 ff.

(4) Batinić, *Djelovanje,* II, S. 152; Philalethes, *Politika bos. i herceg. franjevaca u prošlosti i sadašnjosti,* 59; Krčelić, *Op. cit.*, S. 431.

dass es Apostasien im grösseren Umfang gegeben hat: das war L. von Südland (Dr. Ivo Pilar), der sowohl die Tragweite dieses Problems als auch das grosse Ausmass des Übels erkannt hat [1]. Bei ihm stand die Beweisführung nicht auf derselben Stufe mit der klaren Intuition.

Da es sich hier um eine so gut wie neue wissenschaftliche These handelt, die zum guten Teil auf bisher unveröffentlichtem archivalischen Material fusst, war uns die Arbeit, wir bekennen es offen, nicht gerade leicht. Wegen der Beschränktheit des uns zur Verfügung stehenden Raums war es nicht möglich die Dokumente, auf die wir uns berufen, hier in extenso zu bringen. Wir zitieren dieselben mit genauer Angabe von Ort und Stelle, wo sie zu finden sind. In der verhältnismässig kurzen Zeit, da es uns vergönnt war, im Archiv der Propaganda zu arbeiten, ist es uns gelungen eine ziemliche Anzahl von Dokumenten, die auf unseren Gegenstand Bezug haben, ausfindig zu machen, und wir zweifeln nicht, dass weiteres Forschen noch manches Wichtige und Interessante zu Tage fördern wird.

1. Montenegro.

Montenegro gehört zweifellos jenen Ländern des Balkan an, in welchen der Katholizismus durch Abfall der Volksmassen zum Schisma die schwersten Verluste erlitt. Im Erzbistum Bar (Antivari), vier bis fünftausend treue Katholiken ausgenommen, ist aller Katholizismus spurlos verschwunden. Es würde sich wohl lohnen dieses Thema allein in einer besonderen Abhandlung zu bearbeiten, da es wenig bekannt ist und teilweise unrichtig dargestellt wird. Als Beispiel hiefür möge uns der bekannte Historiker und Orientalist Dr. Ivan Marković O. F. M. dienen. Dieser hat eine ausgezeichnete Monographie der Dioclitisch-Antivarischen Metropolie, und

[1] L. von Südland (Dr. Ivo Pilar), *Südslavische Frage und der Weltkrieg*, Wien, 1918, S. 213, 279.

des Katholizismus in Montenegro geschrieben (1); wo er über den Verfall des Katholizismus daselbst spricht, erwähnt er zwar mehrmals die Apostasie zum Islam (2); vom Übertritt zur Orthodoxie aber, der von weit grösserem Umfang und entsprechend grösserer Bedeutung war, schweigt er wie das Grab. Die Sache ist seinem sonst so durchdringenden Blick ganz entgangen. Obwohl es sich hier direkt nur um das XVII. Jahrhundert handelt, wollen wir doch einen flüchtigen Blick auf die frühere Geschichte Montenegros werfen.

Im Mittelalter war Duklja (Dioclea) oder Zeta, das heutige Montenegro, ein katholisches Land (3). Nach der Chronik des Presbyters Diocleates (4), die in der II. Hälfte des XII. Jahrhunderts in Bar geschrieben wurde, bildete es sogar einen Bestandteil Rotkroatiens, der Croatia Rubea, einem von jeher katholischen Staate. Alle Herrscher und Könige Diocleas waren Katholiken (5), « filii carissimi Beati Petri » (6), wie z. B. der hervorragende König Michael I. (1051-1081). Ihre irdischen Überreste ruhen in der Benediktiner-Abtei St. Sergius und Bacchus am Ufer der Bojana (7). In Montenegro gab es im XII. Jahrhundert mehrere Bistümer, wie Duklja (Dioclea), Svač (Svacium), Ulcinj (Olcinium) und Bar (Antibarum), das später eine ansehnliche Metropolie mit 7 Suffraganen wurde (8). Der Einfluss der Katholizismus war so gross, dass sogar Stephan Nemanja, der Gründer der serbischen Dynastie der Nemanjići und Vater des serbischen Nationalheiligen, St. Sabbas in

(1) *Dukljansko-barska metropolija,* Zagreb 1902.

(2) *Op. cit.*, S. 128, 134, u. s. w.

(3) Balan, *De relatione fra la Chiesa Cattolica e gli Slavi* (in kroatischer Übersetzung), Zagreb 1881, S. 61 ff.

(4) Presbyter Diocleatis, *Chronicon Slavorum (Popa Dukljanina Ljetopis)*, Ausgabe Črnčić's, 1874; Marković, *Op. cit.*, 12, 14.

(5) Marković, *Dukljansko-barska Metropolija,* S. 56.

(6) Farlati, *Illyricum Sacrum,* VI, S. 57 ; Jaffé, I, S. 625.

(7) Thálloczy, *Illyrisch-Albanische Forschungen* N. 16, I, 228.

(8) Farlati, *Illyricum Sacrum,* VII, S. 30; Theiner, *Monumenta Slavorum Meridionalium,* I. B., 8; die Bulle Alexanders II. aus 1067 (Farlati, VII, 17-18; Migne, P. L., CXLVI, 1323-1326) wurde als unterschoben erwiesen (Thálloczy-Jireček-Šufflay, *Acta et diplomata res Albaniae Mediae Aetatis illustrantia,* I, 18-19).

Ribnica, in Dioclea nach dem lateinischen Ritus getauft wurde (1).

Das Andenken an den einstmaligen katholischen Charakter Montenegros wurde uns nicht nur in historischen Dokumenten und in Ruinen, wie in jenen der Benediktiner-Abtei von Rtac (in Päpstlichen Dokumenten: Retez und Rotaz) (2) erhalten; auch einige Ortsnamen in der toponomastischen Nomenklatur, deuten zweifellos auf den katholischen Kultus des Abendlandes hin, wie z. B. Križev Do in der Gemeinde Čevo bei Cetinje (3), Martinovići bei Budva (4) und bei Andrijevica (5) u. s. w. Davon wird noch später die Rede sein.

Unter der Regierung Stephan Nemanjas im J. 1170 wurde Duklja mit Raša (Rascia), der Wiege des serbischen Staates, vereint. Damit begann der Katholizismus, durch die serbisch-orthodoxe Nationalkirche gefährdet, langsam aber sicher Rückschritte zu machen. Dieser Druck artete oft in offene Verfolgungen aus, bei welchen die lateinischen Kirchen zerstört und die Prälaten als Sklaven gefangen gesetzt wurden (6). Dies geschah zur Zeit des Avignoner Exils und der letzten Herrscher des Hauses Nemanjići, besonders unter der Regierung des Königs Milutin (7) (1282-1321). Sein Nachfolger, der unglückliche König Stephan Uroš III. (1321-1331) welchen, wegen eines Aufstandes, der leibliche Vater des Augenlichtes beraubte, und den später sein Sohn Stephan Dušan der Mächtige aus einem ähnlichen Anlass im Kerker erdrosseln liess, war dem Katholizismus gegenüber rücksichtsvoller gesinnt. Neuen Zeichen der Intoleranz und der Verfolgung der Katho-

(1) « Wegen Mangel an orthodoxen Geistlichen wurde Nemanja im überwiegend katholischen Zeta nach dem lateinischen Ritus getauft » (Ćorović, bekannter serbischer Historiker, in *Narodna enciklopedija* (Cyrill.), III, 41).

(2) Farlati, VII, 83; Theiner, *Op. cit.*, I, 349.

(3) Aranđelović, *Imenik-Registar naseljenih mesta Kraljevine Jugoslavije*, Beograd, II. B. 563.

(4) Ibid. II, 665.

(5) Ibid., *loco cit.*

(6) « Schismatici perfidi... nimium persequuntur dictos catholicos et permaxime ecclesias latinorum destruunt, dissipant et invadunt praelatos et captivant et plura inexquisita mala faciunt ». (*Anonymi descriptio Europae Orientalis anno 1308*, Herausgegeben von Old. Gorko, Krakau 1916).

(7) *Duklj.-bar. metrop.*, 111.

liken begegnen wir während der Regierung des grössten serbischen Herrschers St. Dušans des « Kaisers und Alleinherrschers der Serben, Griechen und Bulgaren » (1331-1355) und seiner Witwe Helene der Bulgarin (1).

Nach der Dynastie der Nemanjići kamen in Duklja die Balšići zur Regierung (1360-1421), deren Herrscher nicht nur aufrichtig bemüht waren, die katholische Religion zu fördern, sondern im Jahre 1368 (2) selbst zu ihr übertraten (die Brüder Sracimir, Juraj und Balša). Der Katholizismus konnte sich jedoch nie mehr vollkommen erholen, und nahm besonders infolge des schrittweisen Vordringens der Türken immer mehr ab. Uns interessiert es besonders zu wissen, ob sich bis zum XVII. Jahrhundert noch Katholiken in Duklja befanden.

Insofern sich diese Frage auf das montenegrinische Küstenland bezieht, nämlich das Land von Meere und Bar bis zum Skuttari-See, wird dieselbe allgemein bejaht von allen sowohl katholischen, wie auch orthodoxen Auktoren. Aber dass der starke Rückgang der Katholiken in dieser Gegend hauptsächlich dem Übertritt zur serbischen Orthodoxie, und nicht nur der Auswanderung und der Apostasie zum Islam zuzuschreiben ist, davon wird man vergebens etwas bei den Historikern von Montenegro suchen. Und doch reden die Dokumente ein klares Wort darüber.

Der Franziskanerpater Donatus Jelić schreibt am 19. Juni 1634 aus Spič (Spizza) bei Bar (Antivari) der Propaganda, dass der fast durchwegs katholische Ort Spič mit mehr als 120 Häuser wegen Mangel an Klerus nun grösstenteils orthodox geworden sei. Im benachbarten Dorfe Sosina befinden sich 340 Katholiken; doch sind sie es nur dem Namen nach, da sie vom schismatischen Ritus und Gebräuchen ganz angesteckt seien. Der Missionär Jelić ist fortwährenden Verfolgun-

(1) Marković, *Gli Slavi ed i Papi*, II, 378-384; Farlati, *Illyr. Sacr.*, VII, 77-78; Innocens VI, im Briefe von 26. Okt. 1356 spricht vom « monasterium S. Benedicti Drivastensis dioecesis in Regno Rassiae consistens et ab Regni schismaticis quasi totaliter dissipatum... » (bei Marković, *Duklj.-bar. metrop.*, S. 111); Dušan erliess strenge Gesetze gegen Abfälle zur « lateinischen Häresie » und gegen Mischehen zwischen Christen und Halbgläubigen (d. h. Katholiken), Jireček, *Geschichte der Serben*, II, 20.

(2) Theiner, *Monumenta Slavorum Meridionalium*, I, 261-264.

gen ausgesetzt und zwar viel mehr von Seiten der Orthodoxen, als von jener der Türken [1].

Der Bericht des P. Jelić findet seine Bestätigung in einem Brief der Bürger von Bar, vom 28. Juni 1634, worin sie die Propaganda bitten, sie möge den Konventualen Antonius Casolari-Borissi zum Erzbischof von Bar ernennen. Sie erwähnen Apostasien in ihrem Erzbistum, speziell jene in Spizza, wegen Mangels an Priestern. Die Gefahr währt fort und viele Seelen gehen zugrunde. Deshalb bedürfen sie eines besonders eifrigen Bischofs, der aus jenen Gegenden gebürtig sein sollte [2].

In demselben Sinne schrieb am 8. Oktober 1634 der albanische Franziskaner, P. Markus Scura aus Dubrovnik (Ragusa) an die Propaganda. Er beschreibt das selbstlose Wirken und die grossen Opfer des Missionärs Georg Vušković

[1] «...Arrivai qui alla mia misera et infelice Patria, villa detta Spiza nella diocese d'Antivari, occupata dalli barbari Mahomettani del 1571, quando se ne ritrovarano almeno 120 case, quasi tutte de catholici, dove hora per il mancamento delli sacerdoti catholici se ne ritrovano la maggior parte delli scismatici. Dove che vedendo tal disordine et extrema necessità di aiuto spirituale (per li) deviati dal vero sentiero, mi risolsi, con licenza però, alli prieghi del Signor Vicario d'Antivari, d'assister alla cura delle povere anime, non solo della mia Patria, ma ancora d'un altra villa detta Sosina, nella quale si ritrovano d'anime catholiche circa 340 per incaminargli alla verità ed osservanza catholica, com'anco per amministrargli li SS. Sacramenti, non essendovi delli sacerdoti catholici, che commodamente potessero fare un tal officio; che per mancamento di ciò, molti, anzi la maggior parte, per non dir tutti, erano infettati delli riti, superstitioni et osservanze de scismatici, benche non portassero anco il nome de scismatici. Dove che sono anni tre, che assisto... con molti patimenti et continue persecutioni delli scismatici molto più che delli barbari, anzi (con) pericoli della vita... ho preso espediente a ricorrer con ogn'humiltà alli piedi delle loro Eminenze Revme... che sia provisto alla povera detta mia Patria... » (ARCHIV DER PROPAGANDA, *Lettere riferite*, vol. 152, fol. 375 r, v).

[2] Havendoci soggiogati la forza Turchesca, già dal 1571 fin adesso in travagli continui, al meglio che havemo potuto, ci semo mantenuti nella sta fede catholica Romana, et sebene per la paucità delli sacerdoti dalla povertà causata per la perdita dei beni ecclesiastici, molti siamo mancati dal vero sentiero di questa Diocesi, come à Spiza et altri luoghi, non di meno ancora in benissimo numero ci ritroviamo nella vera fede... Supplichiamo, che si compiacino di darci questa consolatione (P. Casolari-Borissi per arcivescovo) stando in procinto di perder l'anime... (ARCHIV DER PROPAGANDA, *Lettere riferite*, vol. 152, f. 246 r, v).

in Montenegro, der einstmals Kanoniker der kroatischen (illyrischen) Kirche des hl. Hieronymus in Rom war und bestürmt die hl. Kongregation den Rest jener Katholiken im Erzbistum Bar zu retten, damit sie nicht zum Schisma und dem orientalischen Ritus abfallen. So haben es schon viele Katholiken gemacht, indem sie die Sakramente aus den Händen der orthodoxen Priester empfangen haben (1).

Der schon erwähnte eifrige Missionär Vušković beschreibt aus Šestani bei Bar am 16. Juni 1634 den grossen Mangel an Klerus in Montenegro und die unzulängliche Sorge des Bischofs für seine Herde. Der grösste Teil der Katholiken jener Gegenden sei zum Schisma und zum Islam übergetreten, weil es an guten Hirten mangelte (2).

Einmal zur Orthodoxie übergetreten, kehrte das Volk nicht mehr zurück. Diese Sache konnte nicht mehr gutgemacht werden. Nach der Volkszählung vom Jahre 1921 hatte der Bezirk von Bar. 32.363 Einwohner; davon waren 4410 Katholiken, 15.208 Orthodoxen und 12.705 Mohammedaner (3). Die Gegend von Bar ausgenommen gibt es heute in Montenegro keine katholische altansässige Bewohnerschaft, mit Ausnahme einiger Albanier in jenem Gebiete, das nach dem Balkankrieg (1912-1913) an Montenegro kam.

Noch weniger bekannt ist die Religionsgeschichte des Zentrums von Montenegro, des Gebietes an den Flüssen Zeta und Morača. Schon früher erwähnten wir, dass auch hier grösstenteils der Katholizismus vorherrschend war. Die Frage, wie und warum die katholische Religion hier verschwand, hat, soweit mir bekannt ist, noch niemand aufgeworfen und noch weniger beantwortet. Auch wir wollen dieses schwere und ungenügend erforschte Problem hier nicht lösen. Wir wollen nur die eine oder andere unrichtige Meinung über diesen Gegen-

(1) « ...(Vušković) racomanda detta Diocese con ogni affetto di cuore, acciò ella con quella S. Congregatione habbino riguardo, che quel residuo de christiani non vada al rito scismatico, come ha fatto per il passato battezzando, sponsando et in extremis communicando etc.... (Archiv der Propaganda, *Lettere riferite*, vol. 152, f. 73 v).

(2) « ...maggior parte di questi populi si sono fatti scismatici e Turchi per causa che non hanno delli buoni pastori » (Archiv der Propaganda, *Lettere riferite*, vol. 152, f. 205 v).

(3) *Statistički pregled Kraljevine Jugoslavije*, str. 18-19, (Beograd 1930).

stand verbessern und einige neue Nachrichten über die letzten Katholiken im Innern Montenegros anführen.

Die orthodoxen Schriftsteller sprechen für gewöhnlich nicht gerne über die katholische Vergangenheit des Landes der « Schwarzen Berge ». Von den katholischen Schriftstellern wissen weder der schon erwähnte MARKOVIĆ noch Mgr. HUDAL (1) etwas von den Katholiken Mittelmontenegros im XVI. und XVII. Jahrhundert. « Gänzlich untergegangen war der Katholizismus seit der Herrschaft der Černojevići in Montenegro », schreibt Mgr. HUDAL (2). Nach STANOJEVIĆ (3) geschah dies im Jahre 1499, als Georg Černojević in Konstantinopel zum Islam übertrat und Zeta (Duklja) ein Teil des Sandschakates von Skuttari wurde. Den neuen Dokumenten zufolge, verhält sich die Sachlage ganz anders.

Als der montenegrinische Missionär Georg Vušković aus Rom zurückkam, besuchte er im Jahre 1633 die Stämme Bjelopavlići und Gruda. Überall wurde er mit unbeschreiblicher Freude empfangen. « Si lamentavano infelici, che erano abandonati da tutte le anime (e) della Santa Chiesa, e maledicevano i loro antenati, che havevano messo il primo sasso in quel luoco, che morivano come gli animali, come dicevano, senza communione et confessione e senza il principale, senza il battesimo. Già erano dodici anni, che tra di loro non era stato il sacerdote se non doi volte, e quelle volte di notte ». In Montenegro herrschte derzeit ein schreiender Priestermangel und eine tiefe geistige Not. Im Stamme der Bjelopavlići gab es noch immer 200 katholische Familien, wenigstens dem Namen nach; von allen verlassen, verfielen dieselben dem Aberglauben. 90 Familien haben sich schon offen zum Islam bekannt (4).

In einem Briefe des Missionärs Vušković vom 16. Juni 1635 sind die letzten Nachrichten über den Katholizismus in der Gegend der Flüsse Zeta und Morača erhalten. Er besuchte wieder dieselben Stämme, bei welcher Gelegenheit an 1000 Per-

(1) *Die Serbisch-orthodoxe Nationalkirche*, Graz 1922.

(2) *Op. cit.*, S. 11.

(3) *Istorija Srpskog naroda* (Geschichte des serbischen Volkes), Beograd 1910, S. 191.

(4) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Lettere riferite*, vol. 151, f. 366 r, v; f. 367 r, v.

sonen in der Karwoche die hl. Sakramente der Busse und des Altars mit grosser Andacht empfingen ([1]). Später ging die Befürchtung des oben zitierten P. Scura da Croja in Erfüllung: sie traten zur Orthodoxie über. Als Vušković sah, dass sich in ganz Montenegro nur 2 katholische Priester vorfanden, nämlich er und ein altersschwacher Greis, teilte er Rom seine Überzeugung, dass der grössere Teil des katholischen Volkes zum Schisma übertreten werde, schriftlich mit ([2]). Der Abfall vom katholischen Glauben vollzog sich kurze Zeit darauf.

Die Apostasie der Katholiken ging, wie es scheint, im XVII. Jahrhundert rasch vonstatten. Nach einem Berichte des eifrigen Erzbischofs von Bar, Marinus Bizza, waren im Innern Montenegros noch im Jahre 1610 mehrere Stämme katholisch und zwar: Bjelopavlići, Piperi und Bratonožići vollzählig, Kuči aber nur zur Hälfte ([3]). Ähnliche Nachricht ist in der Beschreibung des Sandschakats von Skuttari von M. Grbičić-Bolizza aus 1614 enthalten. Die Stämme in Mittelmontenegro waren damals teils katholisch (z. B. die Bratonožići), teils orthodox ([4]). Fünfundzwanzig Jahre später waren schon zwei dieser Stämme vollzählig und die anderen zwei, (Kuči und Bjelopavlići) zur Hälfte orthodox. Es ist interessant, dass der Bericht des Erzbischofs Bizza teilweise seine Bestätigung findet im Ergebnis der Nachforschungen über die Abstammung der Bevölkerung, welche Jovan Cvijić und seine Mitarbeiter mit seltener Energie förderten. Es wurde bewiesen, dass beiläufig die Hälfte aller Kuči einst katholisch waren. Das gilt besonders von den Geschlechtern Mrnjavčevići (330 Familien) und Drekalovići (800 Familien) im Ganzen gegen 5000 Seelen ([5]).

Wir besitzen jedoch auch von orthodoxer Seite eine direkte Bestätigung des oben Angeführten. Sie ist in der Geschichte Montenegro's von Simeon Milutinović-Sarajlija enthalten. Milutinović verdient als Historiker sehr wenig Beach-

([1]) Archiv der Propaganda, *Lettere riferite*, vol. 152, f. 205 v.

([2]) « Credo, che maggior parte se farano Scismatici... » (Archiv der Propaganda, vol. 152, f. 205 r, v).

([3]) *Starine Jugosl. Akademije*, XX. B., S. 136-137.

([4]) Rovinski, *Černagorija*, I. B., 809, bei Erdeljanović Dr. Iovan, *Bratonožići*, in *Naselja srp. zem.*, VI. B, 458.

([5]) Stanojević, *Narodna enciklopedija S H S* (cyrill. Ausgabe), II B. S. 513. Bei Erdeljanović, *op. cit.*, 460, 466.

tung, aber dennoch erhalten wir durch seine Vermittlung manche wertvolle Kunde, besonders aus jener Epoche, von welcher ihn nur ein kurzer Zeitraum trennte. Dazu gehört auch die Mitteilung von dem Übertritt der Katholiken Mittel-Montenegros zur serbischen Orthodoxie.

« Der hochwürdigste Metropolit Rufinus [1] hat der orthodoxen Religion einen besonderen Dienst erwiesen, und zugleich das Serbentum bedeutend gefördert, indem er aus dem römischen Glauben zur orientalischen Orthodoxie die Stämme Kuči, Bratonožići und Drekalovići zurückführte. Diese wurden kurz vorher durch Priester aus Albanien zum Übertritt in ihre Religion angelockt. Sie sind nämlich mit Albanesen benachbart; auch verbinden sie sich mit diesen auch jetzt noch durch die Ehe, aber durch die Lehre und den Schwur desselben Metropoliten in klügerer Weise als vorher; sie nehmen nämlich deren Frauen auch heute noch, geben ihnen aber die ihrigen nicht; und so ist alle Mühe der römischen Propagatoren umsonst » [2].

Dass die Tatsache der Apostasie der Katholiken zur Orthodoxie unter dem Einfluss des montenegrinischen Metropoliten Rufinus hiemit bestätigt wird, ist für uns von grosser Wichtigkeit. Da dieses Zeugnis mit den anderen übereinstimmt, schenken wir demselben vollen Glauben. Hingegen verwerfen wir die Behauptung, dass es sich hier um eine Zurückeroberung der einstmals orthodoxen Bevölkerung handelt. Diese Angabe findet in den Dokumenten keine Bestätigung, sondern gerade das Gegenteil. Die Stammangehörigen von Kuči sind der Sprache nach auch heute noch teilweise Albanesen und waren es früher noch weit mehr [3]; und wie alle ihnen verwandten Stämme Nordalbaniens um Skuttari herum gehörten auch sie ausschliesslich der abendländischen Kirche an. Wir betrachten jene Behauptung Milutinović's als ein

(1) Es gibt zwei montenegrinische Bischöfe mit dem Namen Rufinus im XVII Jahrhundert: Rufim I (1593-1639) und Rufim II Boljević (1673-1685). *Milutinović* meinte Rufim I. Dies stimmt besser mit *Ruvarac* (Montenegrina, Zemun 1899, S. 44) überein, obgleich die Volksüberlieferung (*Erdeljanović*, op. cit. 466) die Konversion der Kuči Rufim II zuschreibt.

(2) Simeon Milutinović-Sarajlija, *Istorija Cerne Gore od iskona do noviega vremena* (cyrill.), Beograd, 1835, S. 25.

(3) Stanojević, *Narodna enciklopedija*, II. B. S. 513.

Produkt eines übersteigerten und unverständigen Patriotismus. In seinem Buche greift er an mehreren Stellen [1] die Katholiken scharf an, wirft ihnen Massenvergiftung serbischer Mönche, manchmal bis auf 72 auf einmal vor — reinstes Phantasieerzeugniss eines Katholizismushassers! — und beschuldigt sie noch, dass sie durch diese Tat die Gunst der Türken und ihrer « sogenannten Gottheit » erwerben wollten!

In der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts ist im Innern Montenegros keine Spur vom Katholizismus zu finden. Es ist ein ziemlich ausführlicher Bericht vom Jahre 1671 erhalten [2], in welchem von irgendwelchen Katholiken Montenegros, ausgenommen jene in der Umgebung von Bar, gar keine Rede mehr ist.

Wenn wir das alles nochmals ins Auge fassen, gelangen wir zu der Schlussfolgerung, dass in den ersten Jahrzehnten des XVII. Jahrhunderts in Montenegro noch eine grössere Anzahl Katholiken lebte, und zwar nicht nur im Küstenland um Bar herum, sondern auch im Innern, in den sogenannten Brda (Bergen), an den Ufern der Zeta und Morača. Das waren die letzten Überreste der Katholicken in einem ehemals katholischen Lande. Ihre Zahl, wie auch ihr Einfluss wurde ununterbrochen verringert von der Zeit an, da die serbische Dynastie Nemanjić die Herrschaft über das katholische Duklja (Dioclea) gewann. Später, besonders zur Zeit der türkischen Herrschaft im Lande, blieb das Volk ohne Priester. Da es keine genügende Kenntnis seiner Religion hatte und doch seinen geistigen Bedürfnissen genügen wollte, empfing es die hl. Sakramente aus der Hand des orthodoxen Klerus, besonders der Mönche. Wiederholt werden in den Dokumenten ehemalige katholische Kirchen erwähnt, in welchen bereits zu jener Zeit katholischer wie auch orthodoxer Gottesdienst abgehalten wurde [3]. Ohne sich dessen klar zu sein und ohne eigentlich zu wissen wie, trennte sich das Volk von der katholischen Kirche und verfiel dem Schisma. Wir haben schon erwähnt, dass die Katholiken nicht selten zum Islam übertraten. Es ist nicht ausgeschlossen, dass ein kleiner Bruchteil dieser « Tür-

[1] *Op. cit.*, S. 12, 13, 27, u. s. w.

[2] ARCHIV DER PROPAGANDA, *Visite e Collegi*, vol. XXV, f. 115-123.

[3] Ibidem, *Lettere riferite*, vol. 547, f. 242-246 u. s. w.

ken » später zur Orthodoxie überging, als zur Zeit des Metropoliten Danilo und auf seinen Wink in der Christnacht (1707 oder 1709), den Mohammedanern eines Teiles von Montenegro nur die Wahl zwischen einem sicheren Tod oder der Taufe durch Gewalt gestellt wurde ([1]).

Der Verlust an Gläubigen der katholischen Kirche in Montenegro war sehr bedeutend. Der Stamm Bjelopavlići allein zählte um das Jahr 1921 — 14.000 Seelen ([2]), mit den Auswanderern die doppelte Zahl.

2. Abfall der Katholiken der Diözese Trebinje.

Zu den schmerzlichsten Ereignissen, deren Andenken uns die Geschichte des Katholizismus in Bosnien und der Herzegovina überliefert hat, gehört ohne Zweifel der Übertritt fast aller Katholiken des Bistums Trebinje (in seinen alten Grenzen) zum orientalischen Schisma. Dies ist um so mehr bemerkenswert, als jener Abfall sich ganz in der Nähe, sozusagen an den Toren der ganz und gar christlichen, von den Türken niemals besetzten Republik Dubrovnik (Ragusa) ereignete. Ragusa hatte sich die grössten Verdienste um die katholische Religion in Bosnien und Serbien erworben. Deshalb wurden auch von Päpsten und Konzilien der Republik öfters die höchsten Lobsprüche erteilt ([3]). Dennoch ist in dem an die Republik Ragusa unmittelbar angrenzenden Gebiet die katholische Religion beinahe von Grund aus zerstört, während sie höchst wahrscheinlich auch jetzt noch unverletzt dastände, hätte man ihr in den kritischen Zeiten von Ragusa aus einige Priester zur Verfügung gestellt. Es befremdet, dass kein einziger Ge-

([1]) Hadrović, *Kratak pregled povijesti Crne Gore.* Sarajevo 1917, S. 44; Ćorović *Crna Gora,* in *Narodna enciklopedija* S. H. S., I, 393. L. von Südland, Die Südslav. Frage, 279; Dr. Petriniensis, *Bosnien und das kroatische Staatsrecht.* Zagreb 1898, S. 50; Stanojević, *Istorija Srpskog Naroda* (serb.), 1926, S. 290; Ćorarić in *Nar. encikl. SHS* (Montenegr. Ausgabe) I, S. 393.

([2]) Stanojević, *Narod. enciklopedija* (kroat. Ausgabe), I, S. 228.

([3]) Engel-Stojanović, *Povijest Dubrovačke republike,* 97, 163; Farlati, VI, 21; guten Einblick in die Sache gibt das Vorwort in *Avvisi di Ragusa* von Iv. Dujčev, *Orientalia Christiana Analecta,* 1935, n. 101.

schichtsforscher diesen Massenabfall weder bemerkt noch auch kritisch gewürdigt hat. Unseres Wissens ist diese Sache zum ersten Mal aufgegriffen worden in unserem Artikel: « *Das vermeintliche Bistum Stephano – Ecclesia Stephanensis – in der Herzegovina* » gelegentlich der Publikation des Berichtes des Franziskaners Dominikus Andrijašević, Bischofs von Narrona (irrtümlich Stephano, « Ecclesia Stephanensis » genannt) [1]. Allerdings erwähnt Fr. X. Hammerl S. I., wo er die Arbeiten des P. Jul. Mancinelli in der Herzegovina beschreibt in seinem Artikel: « *Geistliche Hirten, Bilder aus der christlichen Vergangenheit Bosniens und der Herzegovina* » [2] derartige Umstände, dass man aus ihnen die Apostasie der Katholiken folgern könnte. Er selbst hat aber diesen Schluss nicht ausdrücklich gezogen.

Wann das Bistum Trebinje (Ecclesia Tribuniensis) errichtet worden ist, ist nicht bekannt. Gegen Farlati's Meinung [3], die Gründung dieses Bistums reiche bis zum 9. Jahrhundert hinauf, steht es fest, dass wir die erste sichere Erwähnung dieser Kirche in einem Breve des Papstes Alexander III vom Jahre 1167 finden [4]. Unter der serbischen Dynastie Nemanjić waren die Bischöfe von Trebinje vielen Verfolgungen ausgesetzt [5]. Nachdem aber, nicht lange nach dem Untergang des bosnischen Königreiches (im J. 1463), auch die Herzegovina von den Türken besetzt worden war, verschlimmerte sich die Lage der dortigen Katholiken immer mehr. Die Bischöfe verliessen ihre Herde und zogen sich nach Ragusa zurück, wo sie oft das Amt eines Generalvikars des Erzbischofs von Ragusa in spiritualibus ausübten [6]. Antonius Primi O. F. M., Bischof von Trebinje, konnte mit vollem Recht im J. 1685 schreiben [7]: « Ne vi è memoria, che mai habbia risseduto in quella parte alcun Vescovo, doppo che entrò il

(1) *Tobožnja, Stjepanska biskupija - Ecclesia Stephanensis u Hercegovini* in der kirchenhistorischen Zeitschrift *Croatia Sacra*, 1934, 7, 29 58.

(2) *Travnička spomenica*, Sarajevo, 1932, 76-94, besonders 93.

(3) *Illyr. Sacr.*, VI, 289.

(4) Thalloczy-Jireček-Sufflay, *Acta et diplomata res Albaniae Mediae Aetatis illustrantia*, vol. I/II, Vindobonae 1916, 1918, Nr. 95, S. 32.

(5) Jireček, *Gesch. der Serben*, II, 22; Farlati, VI, 291.

(6) Farlati, VI, 299, 307.

(7) Archiv der Prop., *Scritt. riferite*, vol. 492, f. 85 v.

Turco, ma in Ragusa, da dove come da luoco convicino andavano à tempi debiti à visitare la dioecese ».

Rom drang stets auf die Residenzpflicht im Bewusstsein der grossen, aus der Abwesenheit der Bischöfe erfolgenden Übel. Ja auch gegen den sonst wohl verdienten Bischof Primi erhebt sich die heilige Kongregation und tadelt ihn wegen Verletzung der Residenzpflicht (1).

Es würde uns zu weit führen, wollten wir hier die ausführliche Geschichte des Bistums von Trebinje schreiben. Möge die Erwähnung genügen, dass noch im J. 1520 laut den Römischen Konsistorial-Akten (2) « die Diözese sich zwar in partibus infidelium befindet, aber dennoch sehr viele Kleriker und christliche Laien zählt ». Kaum ein Jahrhundert später musste Ambrosius, der Bischof von Trebinje (1609-1615), nach Rom von dem fast völligen Untergang seines Bistums berichten: « In terra Popovum circiter quatuor sunt casalia catholica. Sunt multae Ecclesiae dirutae ab infidelibus, quarum videntur fundamenta et muri et facile possent in pristinum restitui... Episcopus residet in civitate Ragusi... Episcopatus est absque clero et ecclesia... » (3).

Was im Verlauf des XVI. Jahrhunderts aus den so zahlreichen Katholiken geworden ist, das kann man aus jenem Berichte nicht ergründen. Wir möchten wissen, wie und auf welche Weise das der römischen Kirche ergebene Volk aus dem Trebinjer Distrikt verschwunden ist, obschon sich dort nicht nur ein Bischofssitz, sondern auch ein Kapitel und ein Benediktiner-Kloster in Čičevo befanden (4).

Von einer Massenauswanderung kann gewiss keine Rede sein. Denn fürs erste erfährt man aus den Dokumenten nichts darüber, und überdies hätte das enge Gebiet von Ragusa so

(1) Ibid., vol. 464, f. 297 v.

(2) Farlati, VI, 306.

(3) Ibid., 304.

(4) Jireček *Gesch. der Serben*, II, 22; Farlati, VI, 298; Jac. Luccari *Annales Ragusini*, III, 101. Es ist charakteristisch, dass gewisse serbische Historiker diese Sache anders darzustellen versuchen. Der Belgrader Universitätsprofessor Dr. Petković zweifelt, ob das Kloster katholisch oder orthodox gewesen sei (Stanojević, *Narod. Enciklop.*, IV, 852). Dagegen weist Davidović mit « Gewissheit » nach, dass es sich hier um ein serb.-orthod. Kloster handelt (*Srp. prav. crkva*, 18).

grosse Massen von Flüchtlingen nicht beherbergen können, noch hätte auch diese christliche Republik aus Furcht vor den Türken es gewagt, jene aufzunehmen.

Von Abfall und Schisma finden wir kein Wort in den von FARLATI herausgegebenen Dokumenten [1]. Ebenso herrscht auch absolutes Stillschweigen in den Briefen des Bischofs Chrysostomus Antić O. S. B. (1615-1647), die in beträchtlicher Anzahl im Archiv der Propaganda aufbewahrt werden [2]. Ein solches Stillschweigen unter derartigen Umständen, das übrigens in ähnlichen Fällen auch von anderen Obern beobachtet worden ist, erregt grossen Argwohn. Nimmt man die Tatsache des Abfalls als erwiesen an — und dass man dies tun muss, wird die Folge zeigen — dann kann man das Verhalten des Chrysostomus kaum auf andere Weise erklären als aus der Furcht vor Tadel und dem Schrecken vor den mit der Residenz verbundenen Beschwerden. Hätte FARLATI diesen Sachverhalt recht begriffen, so hätte er den Chrysostomus trotz mancher bischöflichen Tugenden nicht als « einen um beide seine Kirchen bestverdienten » Hirten [3] preisen können. An erster Stelle beabsichtigen wir hier in chronologischer Ordnung jene Dokumente anzuführen, die den Abfall der Katholiken direkt bezeugen.

P. Julius Mancinelli S. I. (1537-1618), der um das Jahr 1580 das Amt eines Theologen bei dem Erzbischof von Dubrovnik (Ragusa) bekleidete, hat uns kostbare Aufschlüsse über das Gebiet von Trebinje hinterlassen [4]. In seiner von P. CELLESI S. I. verfassten Lebensbeschreibung ist der Abfall der Trebinjer Katholiken sehr klar bezeugt: « Sacerdoti latini, non potendo soffrire, e la servitù del Turco, e la penuria del vivere per le mancanze d'entrate, havean ceduto la cura di quell'anime abbandonate à preti rustici, e ignoranti, che con la zapa, e coll'aratro procacciavano il vitto necessario à se, alle mogli, e figli loro. Dalla mancanza de medesimi sacerdoti latini quasi tutti quei popoli erano divenuti di rito greco... ».

[1] *Op. cit.*, VI, 297-318.

[2] *Scritt. riferite*, vol. 58, vol. 151.

[3] FABLATI, *Op. cit.*, VI, 314.

[4] *Vita del servo di Dio Padre Giulio Mancinelli, della Compagnia di Gesù*. Roma 1668, 114.

Die unveröffentlichte Biographie des P. MANCINELLI ([1]) durch ihn persönlich korrigiert, stellt die tiefste geistige Not der verlassenen Katholiken dar.

« ...Quei popoli erano molto abbandonati, de quali molti morivano senza confessione, et senza gl'altri sacramenti... Trovarono luochi, dove erano corsi quaranta anni senza mai vedere faccia di prelato loro. Trovarono molte chiese scoperte et deserte tra monti... Li calici di stagno... (i Greci) sono sparsi per tutto il paese del Turco ancora nei luochi che erano di christiani latini per la sopra deta cagione (scl. i preti latini sono « partiti non volendo servire senza entrate »).

Wir können hier die ausserordentliche Freude des Volkes bei Ankunft des Missionärs und bei Anhörung des Wortes Gottes (« parevano le turbe di S. Giovanni nel deserto ») sowie ihr herrliches christliches Leben nicht beschreiben; es ergibt sich aus dem ganzen Bericht, dass die Kirche schon zu jener Zeit den grössten Teil ihrer Gläubigen verloren hatte, die sehr fromm und brav, aber auch einfältig und unwissend gewesen zu sein scheinen.

Im Jahre 1622 hatten in Albanien die Bischöfe Andrijašević und Medvedović (Orsini) an die hl. Kongregation der Propaganda ein Schreiben gesandt ([2]), in welchem sie ersuchten, dass die alte Diözese Narrona (die bereits im 7. Jahrhundert eingegangen war) einen Bischof erhalte, « denn Geist und Herzensruhe der (beiden) Bischöfe beunruhigte sehr... der bedauernswerte Zustand des oberen Illyrien, ihres Vaterlandes ». Beide waren gebürtig aus Popovo in der Diözese Trebinje ([3]). Leider ist der von ihnen gesandte Bericht non nicht aufgefunden. Ohne Zweifel war darin Rede von dem Massenabfall, da sie ja gerade für den Sitz Narrona die Ernennung eines Bischofs erbeten hatten, « für die Erhaltung jener, die noch katholisch sind » ([4]). Aus der vom Sekretär der Propaganda hinzugefügten Inhaltsangabe des Schreibens ergibt sich das mit Sicherheit. Denn die Katholiken sind in der Herzegovina

([1]) Archiv der Gesellschaft Jesu, *Vitae*, vol. 42, 124-129; ebenfalls in *Vitae*, vol. 41, 169-176.

([2]) ARCHIV DER PROP., *Scritt. riferite*, vol. 382, *Memoriali*, anno 1622, f. 108 r, 113 v.

([3]) FARLATI, VII, 326; *Acta Franc. Hercegovinae*, I, 75 ff.

([4]) Dasselbe wie unter A. 2.

bisher noch zahlreich, da sie 16 Kirchen besitzen. Aber es besteht eine grosse Gefahr « della sedutione di cattolici da scismatici e Turchi, come in quei luoghi e nei circonvicini s'è già veduto, che molti cattolici si sono fatti scismatici e Turchi... » (1).

Für uns ist besonders jener Passus wichtig, in dem die Bischöfe drei taugliche Kandidaten vorschlagen, damit einer von ihnen auf den Bischofssitz Narrona promoviert werden möge.

Im Jahre 1624 wird der von seinem albanischen Bischofssitz Skuttari (Shkodra, Skadar) vertriebene Bischof Andrijašević auf den Stuhl von Narrona versetzt, der schon den falschen Namen einer Stephanenser oder Mostarer Diözese führt (2). Von ihm haben wir mehrere Zeugnisse über den Abfall der Trebinjer Katholiken zum Schisma. Diese Zeugnisse werden wir hier grösstenteils aufzählen. Der Verfasser entwirft nirgends ein vollständiges Bild dieses Übertrittes, sondern zeigt nur einzelne Fälle an, aus denen wir dann jedoch mit einiger Mühe einen allgemeinen Überblick gewinnen können.

Gegen Ende des Jahres 1625 kam P. Dominik Andrijašević in seine neue Diözese. Bald beginnt er Rom über die Abfallsbewegung zu benachrichtigen, und darauf kommt er später zu wiederholten Malen zurück. Am 16. November 1626 schrieb er von Gradac aus (3): « Havendo visitato maggior parte della mia diocesi distrutta et desolata per la carenzia diuturna del proprio pastore et ancor è da piangere la perdita di tante anime, comprate con il pretiosissimo sangue di Xo... ». Im nächsten Jahr (am 12. Mai 1627) meldet er nach Rom (4): « Io ho già cominciato con il Divin favore far bon frutto con li Scismatici... discostati dal grembo della S. Chiesa... ».

Von grösstem Wert ist der Bericht desselben Bischofs vom Jahre 1627 (5): « Nel Popovo erano, non sono 50 anni appresso 360 case et per non haver havuto lor pastore ne vescovo sono trabuchate nello scisma... et delle 12 chiese sono

(1) Dasselbe, f. 113 v.

(2) Archiv der Prop., *Acta,* vol. 3, f. 168.

(3) Archiv der Prop., *Scritt. riferite,* vol. 146, f. 248 r.

(4) Archiv der Prop., *Scritt. riferite,* vol. 172, f. 253 r.

(5) Archiv der Prop., *Scritt. riferite,* vol. 146, f. 263 r-264 rv.

7 usurpate et occupate dalli scismatici, maxime quelli, che sono (vom katholischen Glauben) trabuchati nella scisma. Et tutto per non esser stato proprio vescovo chi potesse diffender le ragioni della Chiesa ». Der Bischof erwähnt die häufigen gemischten Ehen zwischen Katholiken und Dissidenten. In einem anderen Teil seiner Diözese (gemeint ist Dubrave, Podvežje) fand er 250 katholische Häuser « le quali da 10 et 12 anni non hanno visto Religioso alcuno ma andati alle liturgie de scismatici, se bene rarissime volte et appresso fatto li sponsalicii se bene mai si sono scordati della fede cattolica... ».

Im folgenden Jahr schrieb Andrijašević am 19. Juni 1628 an die hl. Kongregation der Propaganda von Popovo aus, dass er das Volk einer bestimmten Gegend durch seinen Segen von der Heuschreckenplage befreit habe. « Dove gli predicaì alcuni giorni della Potestà Ecclesiastica et Pontificia, della quale erano discostati... » (1). Und viele versprachen in den Schoss der Kirche zurückzukehren.

Aus dem Bericht vom Jahre 1627 erhellt klar, dass in Popovo und Umgebung der grössere Teil des Volkes und der Kirchen (360 Familien und 7 von 12 Kirchen) in die Hände der Schismatiker gefallen waren. Zu bedauern ist, dass der Bischof die Namen jener Ortschaften nicht angegeben hat. Der Bericht vom Jahre 1629 (2) macht uns wenigstens mit einigen dieser Namen bekannt. In der Pfarrei Čvaljina und Zavala « havendo queste due ville in mezzo un monasterio de Scismatici con la vicinanza di questi sono tutte le dette famiglie (8 sole eccetuando) fattesi Schismatiche ». In ähnlicher Weise ist die Pfarrei Dračevo-Dubljani mit 60 Familien von der Einheit der Kirche abgefallen. « Puochi anni avanti non havendo havuto il Pastore, che la diffendesse, il Metropolita Scismatico le ha occupate (due chiese) e dementati quasi tutti, si che sole 9 famiglie ancora sono Cattoliche ». Dann beschreibt er, wie der dissidente Metropolit, wahrscheinlich beim Akt der Aussöhnung jener den Katholiken geraubten Kirche die Gebeine der Verstorbenen hinausgeworfen und die katholischen Altäre

(1) Archiv der Prop., *Scritt. riferite*, vol. 147, f. 31.

(2) Archiv der Prop., *Visite e Collegi*, vol. 8, f. 228-233; in *Croatia Sacra*, 1934, 7, 51-58.

« in vituperio dei Cattolici » zerstört habe. Darob tief beleidigt, habe das Volk zur katholischen Kirche zurückkehren wollen unter der Bedingung, dass der Bischof ihnen einen Priester überlasse. Da diese Bedingung nicht erfüllt werden konnte, verblieben sie Schismatiker bis auf unsere Tage.

Das Volk der Ortschaften Neretva, Popovo und Gradac behauptet in einem an die hl. Kongregation der Propaganda 1629 gerichteten Schreiben ([1]), « che maggior parte di questi cattolici son trabuchati nella scisma et turcismo per non haver proprii vescovi, tanto più che non habiamo altri religiosi, che pretarelli tanto ignoranti, che non sanno dir la messa ».

Die hl. Kongregation verlieh den Berichten über die Abfälle in der Herzegovina vollen Glauben. Denn wo es sich um das Bistum Stephano handelte, befahl sie dem Trebinjer Bischof Chrysostomus mit Strenge, dass er und seine Nachfolger die genannten Orte öfters besuchen sollten, unter Androhung des Gerichtes Gottes und unseres heiligen Vaters. « Plurimi enim catholici ad infidelitatem vel schisma transiere... ob defectum proprii episcopi vel ob incuriam administratorum... a Sede Apostolica destinatorum » ([2]).

Über die Apostasien der Katholiken in der näheren Umgebung der Bischofstadt Trebinje — die erwähnten Ortschaften in Popovo sind 40-50 km entfernt — geben von den bisher aufgefundenen Berichten bloss einige Briefe des Dominikaner-Missionärs P. Josef Maria Buonaldi Auskunft. Gebürtig aus Zadar (Zara), war er später Theologie-Professor in Rom bei S. Maria sopra Minerva und wurde 1648 nach kurzer Missionsarbeit in der Herzegovina zum Erzbischof von Bar (Antibar) ernannt ([3]).

Als er im Juli 1644 in die den Türken unterworfene Umgebung des katholischen Dubrovnik kam, fand er die Gegend schon ganz und gar orthodox, ausser 7 kleinen katholischen Dörfern. Später, wahrscheinlich im XVIII. Jahrhundert, sind auch diese Dörfer grösstenteils zur Orthodoxie übergetreten, so dass sich heute nur eine Minderzahl von Katholiken in

([1]) *Acta Bosnae,* 386.

([2]) Archiv der Prop., *Acta,* 7, f. 60 v-61 r, Nr. 20.

([3]) Marković, *Duklj. bar. metropolija,* 142-143.

zwei derselben (Kalugjurgjevići und Grepci) befindet. Buonaldi schreibt am 16. Juli aus Zurovići: « Io fra Giuseppe Maria Buonaldi da Zara, Domenicano, Missionario mandato dall' EE. VV. in Turchia nel Vescovado di Marcana e Trebigne, trovai quei popoli desiderosi della parola di Dio, e proruppero in lagrime nel vedermi et udirmi, essendo molto tempo privi del Sacerdote, di santissimi Sacramenti et aiuti spirituali. Molti di quali per mancanza del Sacerdote, sono passati al rito Greco, et altri fattissi Turchi, e molti morti senza li santissimi Sacramenti... » ([1]).

In einem andern Brief berichtet derselbe Missionär ([2]) über die Apostasien in neueren Zeiten in der Gegend von Zurovići: « In questi luochi in puoco tempo 15 case de Cattolici sono transitate al rito scismatico e 2 alla sette mahomettana ». In demselben Briefe erwähnt er das Versprechen einiger Orthodoxen zum lateinischen Ritus zurückzukehren, zu dem sich ja auch ihre Vorfahren bekannt hätten, die aber wegen Mangels an katholischem Klerus zur Orthodoxie, die genug Priester zählte, übergegangen wären. Auch in Popovo polje, mit 15 katholischen Dörfern und mehr als 1000 kommunionfähigen Seelen, ist nach der Beschreibung Buonaldis der Übertritt zur Orthodoxie häufig, seltener zum Islam ([3]). Es gäbe da, sagt er, ganze Dörfer in welchen niemand, auch nicht Greise von 90 Jahren, das hl. Sakrament der Firmung empfangen hätten.

In den Briefen Buonaldis befindet sich auch ein interessantes Verzeichnis der katholischen Familien ([4]) aus Zurovići. Ein Teil dieser Leute hatte bis zur Ankunft des Missionärs, unerschütterlich treu an der Religion ihrer Vorfahren festgehalten. Andere hingegen waren schon dem Schisma verfallen, aber durch die Bemühungen des eifrigen Missionärs kehrten 21 solcher Familien mit 130 Mitgliedern in den Schoss der Kirche zurück. Er erwähnt nicht die Zahl derer, die er nicht bekehren konnte. Von den im Verzeichnis befindlichen Familiennamen findet man heute keine mehr unter den Katholiken, wohl, aber eine bestimmte Anzahl unter den Orthodoxen.

([1]) ARCHIV DER PROP., *Scritt. riferite,* vol. 127, f. 155 r.
([2]) Ibid., 161 r.
([3]) Ibid., loco cit.
([4]) Ibid., 161 r, v.

Über das erfolgreiche Wirken Buonaldis in der Herzegovina bezeugt auch Matthäus Martini, Hauptmann (Capitano) des Grenzdorfes Bosanka, in einem Brief vom 26. Juli 1644. Tief erschüttert durch die Predigten des Missionärs versprachen viele Orthodoxen ihre Rückkehr zur katholischen Kirche und zum lateinischen Ritus, den ihre Väter einzig wegen Priestermangels verlassen hätten (1). Dem oben erwähnten widersprechen weder die Briefe des Erzbischofs von Ragusa, Johann Resti, noch jene des Priesters Laurentius Vecchi.

Die hier beigebrachten Zeugnisse beziehen sich freilich — mit Ausnahme der allgemeineren Äusserungen des P. Mancinelli (1580) und dem Schreiben der katholischen Bevölkerung aus der südlichen Herzegovina (1629) — auf bestimmte Dörfer oder Dörfergruppen, die sich alle an der Grenze der Diözese von Trebinje befinden. Man ist aber aus dem Bild, das man durch sie gewinnt, wohl berechtigt zu schliessen, dass die Hauptmasse der Katholiken, besonders in den mittleren Teilen des Bistums, schon früher (im XV. Jahrhundert oder noch früher) zur Orthodoxie übergetreten ist. Leider bietet kein einziger Bericht über die Abfälle vom katholischen Glauben genaue chronologische und systematische Angaben. Selbst P. Mancinelli, dessen Wirken in der Diözese doch in die Zeit fiel, als der Massenabfall in vollem Gange war, hinterliess uns nur allgemeine Berichte über das ganze Gebiet. Seine Aussagen sind so allgemein, dass er im ganzen Bericht fast gar keinen Ortsnamen angibt, noch konkrete Einzelbeispiele erwähnt. Die ganze Frage würde viel an Klarheit gewinnen, wenn es gelingen würde, Dokumente aus dem XVI. Jahrhundert aufzufinden, was im Archiv der Propaganda, die erst im Jahre 1622 gegründet wurde, natürlich unmöglich zu erwarten war.

Dass aber tatsächlich ein Abfall der katholischen Bevölkerung vom Glauben in jenem Teil der Herzegovina stattfand, können wir aus einer anderen Tatsache folgern. Nirgends in Bosnien und der Herzegovina gibt es zwischen den Katholiken und den Dissidenten eine so grosse Ähnlichkeit, eine so bedeutende Gleichheit inbezug auf Sitten und Gebräuche, Kleidung und äussere Ausstattung, inbezug auf Namen und

(1) Siehe den Artikel « *Die letzten Katholiken in der Umgebung von Trebinje* » (kroatisch) in *Napredak*, 1936, 159-166, besonders 166.

Familiennamen, Dialekt und religiösen Kult als gerade in der Südherzegovina ([1]), besonders in Popovo. Die Ortschaft Dubljani, von der Andrijašević behauptet, sie sei abgefallen, bewahrt bis jetzt ziemlich klare Spuren dieser Apostasie. Denn die Katholiken und die Schismatiker dieses Ortes feiern an demselben Tage, am 21. September, ihre sogenannte « krsna slava », einen bekannten religiös-nationalen Brauch; für die Katholiken ist der Familienpatron der hl. Mathias, für die Orthodoxen aber Maria-Geburt, welches Fest auf denselben Tag nach dem Julianischen Kalender fällt ([2]).

Als Zeitpunkt der grossen Glaubensverleugnungen kann fast mit Sicherheit das XVI. Jahrhundert, besonders die zweite Hälfte desselben, dargetan werden. Dennoch scheint es, dass sich die Apostasien in Popovo bis zum zweiten Dezennium des XVII. Jahrhunderts, in Zurovići und Kijevo sogar bis ins XVIII. Jahrhundert hinzogen, da Andrijašević über die ersten als über jüngste Tatsachen (puochi anni avanti) berichtet. Sehr bezeichnend ist der Umstand, dass die orthodoxen Klöster in der Herzegovina erst im XVI. Jahrhundert erbaut wurden, oder dass sie wenigstens erst dann in den Dokumenten erwähnt werden, obwohl die Herzegovina schon 150 Jahre lang während der Dynastie Nemanjić zum orthodoxen Königreich Serbien gehört hatte. So ist das Kloster Tvrdoš im Jahre 1509 gegründet ([3]), Zavala wird zuerst erwähnt in den Dokumenten des Jahres 1514 ([4]); Žitomoslići ist bekanntlich im Jahre 1563 errichtet ([5]). Überdies dürfen wir die Wiederherstellung des serbischen Patriarchats von Peć (1557) und die Reorganisation der serbischen Nationalkirche nicht vergessen. Diese ist wie Stanojević ([6]) neuerdings aus-

([1]) Dr. Jevto Dedier,, *Hercegovina* (cyrillisch), Belgrad 1909, in *Naselja Srpskih Zemalja,* VI, 183. Unsere Behauptung die uns auch durch direkte Beobachtung bestätigt wurde, ist nur eine Schlussfolgerung, die wir aus den Resultaten seiner Forschung gezogen haben.

([2]) Ljubomir Mićević, *Krsno ime ili krsna slava u Popovu,* in *Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu,* 1930, 98-102.

([3]) *Narodna enciklopedija S. H. S.* (kroat. Ausgabe), IV, 852; Ćorović, in *Glasnik Zemalj. Muzeja,* 1912, 545 ff.

([4]) *Narodna encikl.*, IV, 1225.

([5]) Ibid., IV, 1338.

([6]) *Istorija srp. nar.*, 208.

führt in so vorbedachter und reeller Weise durchgeführt worden wie selten eine Aktion in der Geschichte des serbischen Volkes. Von diesem Augenblick an werden die Verfolgungen der Katholiken von Seiten der orthodoxen Hierarchie in den kroatischen Ländern unter dem Türkenjoch viel häufiger und heftiger. Darüber wird später Näheres gesagt werden.

Es sei uns gestattet, auf die Ursachen des Abfalles hier kurz einzugehen. Diese Ursachen, insoweit sie aus den Dokumenten ersichtlich sind, waren folgende:

Die Nichteinhaltung der Residenz und die allzugeringe Zahl der bischöflichen Visitationen. (In dem für den Katholizismus Südherzegovina's so kritischen XVI. Jahrhundert sassen auf dem Bischofsstuhl von Trebinje 2 Dominikaner, 2 Franziskaner und ein Weltpriester).

Die grosse Armut der Priester die meist zum Weltklerus gehörten; infolge dieser Armut kam es in gewissen Zeiten dazu, dass diese alle auswanderten oder dass es gar keine Priester mehr gab; dies bewahrheitet sich aber erst nach dem Jahre 1520 in grösserem Masstabe. Zur Zeit des P. Mancinelli übten neben Weltpriestern auch Franziskaner die Seelsorge in jenen Gegenden aus [1].

Die Arbeit der orthodoxen Mönche, die gut organisiert war und allem Anschein nach die Abfallbewegung der Katholiken zu fördern suchte.

Die Katholiken empfingen in Ermangelung eigener Priester und ihres Bischofs alle Sakramente von den nicht katholischen Mönchen (« kalugjeri ») und wohnten ihren liturgischen Feierlichkeiten bei [2].

Die sehr häufigen gemischten Ehen [3].

Da und dort herrschte auch bei den katholischen Priestern grosse Unwissenheit.

Die grosse Armut des Volkes, das seine Priester nicht erhalten konnte. Andrijašević, der in diesem Punkte 1622 ein so grosser Optimist war, musste seine Meinung ändern, da er

[1] Bei Mancinelli, Arch. d. Gesellschaft Jesu, *Vitae*, vol. 42, 129.

[2] Ausser den zitierten Stellen auch: *Croatia Sacra*, 1934, 55 und Archiv der Prop., *Scritt. riferite*, vol. 178, f. 16 ff.

[3] Archiv der Prop., *Scritt. riferite*, vol. 146, f. 263r, 265r; vol. 492, f. 84v. u. s. w.; *Croatia Sacra*, 1934, 7, 55.

im Jahre 1627 an die hl. Kongregation schrieb: « Moro di tutte le necessità... O Dio, cupio saturari de micis, quae cadunt de mensa divitum et nemo mihi dat » ([1]). Ähnlich schreibt Bernardinus, Erzbischof von Ragusa über die herzegovinischen Priester (im Jahre 1640): « ...i quali muoiono della fame » ([2]).

Das Volk war anerkanntermassen katholisch, seiner Kirche sehr ergeben, zugleich fromm, von guten Sitten und lebte nach den Geboten Gottes. Anderseits aber lastete auf dem Volke Unwissenheit in religiösen Dingen. Allmählich wurde seine Verbindung mit der Römischen Kirche gelockert und so wurde es vielleicht beinahe ohne Schuld schismatisch.

3. **Spuren und Anzeichen von Abfällen der Katholiken in den Ergebnissen der ethnologischen Forschung.**

Bei unserer Arbeit schien es notwendig auch die Resultate der Forschung über die Abstammung des Volkes in den verschiedenen Gegenden in Betracht zu ziehen. Als Hauptquelle hierfür diente die Volksüberlieferung (Tradition). Zufolge der patriarchalischen Lebensweise, welche sich bis vor kurzem bei den Kroaten und Serben erhalten hatte, war auch die Tradition aussergewöhnlich frisch und lebendig geblieben. Ausser diesem Beweggrund zwingt uns noch ein anderer auf die Tradition zurückzugehen. Während des schweren türkischen Joches, unter welchem z. B. das Volk in Bosnien über 4 Jahrhunderte seufzte, wurden fast alle unsere Archive vernichtet und verbrannt. Gewisse Geschichtsperioden würden für uns unlösbare Rätsel sein, wenn nicht im Auslande Archive beständen, so hauptsächlich in Rom, Venedig und Wien (die überreichen Archive in Konstantinopel sind den Forschern bis heute noch nicht zugänglich). Unter solchen Umständen sind wir direkt gezwungen, auf die Volkstradition zurückzugreifen um aus dem Nebel der vergessenen Zeiten einzelne Zeitabschnitte, Geschlechter und Familien wieder erstehen zu lassen.

([1]) Archiv der Prop., *Scritt. riferite,* vol. 147, f. 15 r.
([2]) Ibid., vol. 125, f. 40.

Die Aufschrift « Spuren und Anzeichen » ist mit Absicht gewählt. In der Volksüberlieferung, insbesondere wenn es sich um längst verflossene Zeiten handelt, oder wenn die schriftlichen Quellen versagen, ist es sehr schwer das Körnchen historischer Wahrheit von der Spreu poetischer Legende und späteren Zugaben zu scheiden. Hier können wir selten von einer Gewissheit sprechen, sondern die Ausdrücke Spuren, Anzeichen, Wahrscheinlichkeit sind hier besser am Platze, wenn diese Wahrscheinlichkeit bisweilen auch sehr gross sein mag.

Serbischerseits wurde auf dem Gebiete ethnologischer Untersuchungen viel getan. Fast dreissig dicke Bände (1), einige auch mit über 1000 Textseiten (in der Ausgabe der königl. serbischen Akademie), mit Arbeiten von Jovan Cvijić und dem Heere seiner Schüler, über die Abstammung der Einwohner, legen davon ein beredtes Zeugnis ab.

Es kann nicht verwundern, dass diese Werke eine Unzahl von Beispielen über Religionsübergänge, alles im Sinne der zitierten These des Dr. Cvijić bringen, der auf die Plejade seiner Schüler einen gewaltigen Einfluss ausübte.

Über den Übergang von Katholiken zum orthodoxen Glauben findet man wenig Daten, doch umsomehr von Übergängen im gegenteiligen Sinne, ja auch dort, wo die berücksichtigte Volksüberlieferung auch der primitivsten Kritik nicht standhalten kann. Wir führen bloss einige Beispiele an.

J. Dedier und Gjurić-Kozić, die über die Orte schreiben, welche im XVII. und XVIII. Jahrhundert vom katholischen zum orthodoxen Bekenntnis übertraten, erwähnen hievon kein Wort. Dies gilt z. B. von den Dörfern Dračevo (2), Drijenjani (3), Kalagjurgjevići (4), Bobani (5) und Slavogostići (6). M. Karanović, der sich sonst durch Objektivität auszeichnet,

(1) *Naselja srpskih zemalja* (Ansiedlung der serbischen Länder), die Kollektion, welche später den Namen *Naselja i poreklo stanovništva* (Ansiedlung und Abstammung der Bevölkerung) bekam.

(2) *Hercegovina*, in *Naselja srp. zem.*, B. VI, 1-448, Belgrad 1909, 286-288.

(3) Ibid., 285-286.

(4) Obren Gjurić-Kozić, *Šuma, Površ i Zupci u Hercegovini*, in *Naselja srp. zem.*, II, 1105-1292, Belgrad 1903, S. 1201.

(5) Dedier, op. cit., 283.

(6) Gjurić-Kozić, op. cit., 1203.

erwähnt in seinem ausführlichen Werke ([1]) eine grössere Anzahl von Kirchenruinen, doch sagt er nirgends, dass es sich hier um katholische Kirchen aus der Zeit der kroatischen Regierung vor der Türkenherrschaft handelt.

Doch mit gutem Rechte kann man viel ernsthaftere Einwände in jenen Fällen machen, wo die Tatsachen selbst in einem falschen Lichte hingestellt werden. Dr. Jevto DEDIER kommt in seinem Werke *Hercegovina* ([2]) zu sehr sonderbaren Ergebnissen über West-Herzegovina, wo wir auf Grund historischer Dokumente die ununterbrochene Existenz katholischer Pfarreien, Kirchen und Bistümer im Laufe der Jahrhunderte verfolgen können. Nach Dr. DEDIER erzählt die Volksüberlieferung, dass viele Orte, die heute von Katholiken bewohnt werden, einst orthodox waren ([3]); weiter, dass es hier sehr wenig altansässige ([4]) Katholiken gäbe (von 348 Geschlechtern bloss 5), und dass den grössten Teil des katholischen Elementes später angesiedelte Dalmatier bilden ([5]), von denen 74 % in den letzten 150 Jahren angekommen seien; endlich, dass bei all dem die katholische Propaganda ihren Finger im Spiel habe, welche mit grossen materiellen Mitteln arbeite ([6]) u. s. w. Kurz gesagt: trotz der entgegenstehenden Zeugnisse der geschriebenen Dokumente wäre West-Herzegovina seit alters her ein serbisches und orthodoxes Land, welches nur durch katholische Immigration und Propaganda zum Teil katholisch und kroatisch geworden wäre.

Ähnlich wären nach den Untersuchungen der Tatjana ĆIRIĆ, die Familien Rukavina, Pilipović, Budak, Jurišić und Corak, alles Namen führender Kroaten in der Lika, einst orthodox gewesen und mit Gewalt zum katholischen Glauben gezwungen worden ([7]). Solche Beispiele werden eine ganze Menge angeführt, so dass man sich verwundert fragt, ob denn

([1]) *Tri pounska kotara*, in *Naselja i poreklo*, B. XXV.

([2]) Zu sehen S. 212, A. 1.

([3]) Op. cit., 151, 154.

([4]) Op. cit., 150.

([5]) Ibid., 142.

([6]) Ibid., 143.

([7]) *Jedno porodično predanje iz Gornje Krajine* (Eine Familienüberlieferung in Gornja Krajina) in *Prilozi za književnost, jezik, istoriju i folklor*, 1935, XXV, 117-129.

in der Herzegovina, in der Lika und einigen anderen Gegenden vor 300 Jahren überhaupt angesehenere kroatische Familien gelebt haben.

Das Volk selbst gibt sehr ungern zu, dass seine Vorfahren einst einer anderen Religion angehört haben. Weil es Hunderte von Jahren hindurch beobachtete, dass Übergänge zum Islam aus niederen materialistischen Motiven geschahen, bildete es sich die Anschauung, dass jede Religionsänderung einen moralischen Schandfleck bedeute. Einen solchen soll man jedoch verstecken, mag sich dieser Übertritt auch vor mehr als 10 Generationen ereignet haben. So erklärt sich, dass die Moslems des Caziner Bezirkes, ein fast ausschliesslich slavisches Element, grösstenteils behaupten, dass sie aus Klein-Asien gekommen seien ([1]). Charakteristische Fälle haben wir auch bei den heutigen Orthodoxen in der Herzegovina. Die Familie Ljubibratić, welche dem Volke einige bedeutende orthodoxe Bischöfe und Volksführer gab, hält an der Überlieferung fest, dass sie aus dem Westen gekommen und römischen Glaubens gewesen sei ([2]). Um das zu rechtfertigen, führt sie an, dass dies damals gewesen sei, als Rom noch in der Orthodoxie (u blagočestiju) war. Diese lächerliche Behauptung müsste auf einer fast 900-jährigen Tradition ruhen. Noch augenfälliger ist die Sache, was die alte Peterskirche in Zaplanik (einst Zurovići) betrifft, wo unser Buonaldi vor 300 Jahren die Messe las und predigte. Natürlich behauptet die « Überlieferung », dass die Kirche seit jeher orthodox gewesen sei ([3]). Doch hier gibt es Schwierigkeiten! Im Friedhof neben der Kirche werden auch heute die verbliebenen katholischen Familien begraben. Die Angelegenheit wird mittels einer zweiten « Überlieferung » geordnet, wonach ein angesehener Orthodoxer gefordert hätte, dass in dem orthodoxen Friedhofe neben der Kirche auch sein Freund, ein Katholik, begraben werde und seit jener Zeit sei es Gebrauch geworden, dass dort auch die Katholiken begraben werden ([4]). Die Briefe Buonaldis haben jedoch dieses Märchen für immer zum Verstummen gebracht.

([1]) Karanović, *Tri pounska kotara,* 377-382.
([2]) O. Gjurić-Kozić, op. cit., 1208.
([3]) Daselbst, 1199.
([4]) Daselbst, 1201.

Ohne mich auf weitere ähnliche Fälle einzulassen, will ich auf Grund des ethnologischen Materials serbischer Forscher einige klare Anzeichen anführen, welche beweisen, dass der Übergang von Katholiken zur Orthodoxie häufig und verbreitet war. Ich will hier in einigen Strichen bloss den Gedankengang skizzieren, der zu unserer These führt. Durch weitere Untersuchungen wird es leicht möglich sein, neue Momente zu deren Beweis zu finden.

1. Die Namen gewisser serbischer Familien scheinen zweifellos eine deutsche Wurzel in sich zu bergen. Solche sind z. B. Grubor (Gruber), Šuman (Schuhmann), Kecman (vielleicht von Kotzmann), Karan (Karren) in Nordwest-Bosnien (d. h. Bosanska Krajina) besonders um Bergwerksiedlungen ([1]). Novaković ([2]), Lapčević, Jukić und Karanović ([3]) leiten das Wort Karan vom deutschen Karren ab. Es handelt sich hier fast sicher um die Nachkommen der sächsischen Bergleute, welche im XIV. Jahrhundert nach Bosnien kamen ([4]). Was die Sippe Karan betrifft, von der es in der Bos. Krajina allein 600 Familien gibt mit ungefähr 4000 Mitgliedern, so sprechen auch andere Anzeichen klar dafür, dass sie einst katholisch war ([5]). Ausserdem sind uns Fälle bekannt, dass die Nachkommen der sächsischen Bergleute, die aus der Gegend von Srebrenica in Bosnien ausgewandert waren, zur serbischen Orthodoxie in Syrmien bei Karlovci und Serbien ([6]) übertraten.

2. Es gibt orthodoxe Familien, für welche die Forscher behaupten, dass sie Altansässige in der Bos. Krajina und in der Lika sind. Wenn diese Behauptung stimmt, so ist schon damit bewiesen, dass sie katholischen Ursprungs sind ([7]). Es steht nämlich fest, dass jene Gegenden vor der Türkenzeit zu 100 % katholisch und kroatisch waren.

([1]) Zu sehen im Familienverzeichnis im angeführten Werke Karanović's.

([2]) *Godišnjica Nikole Čupića*, III, 278.

([3]) Karanović, op. cit., 341.

([4]) Ćorović in *Narodna enciklopedija S. H. S.*, IV, 37 unter «*Sasi*».

([5]) Karanović, op. cit., 341-343.

([6]) Pavlović, *Sokolska nahija*, in *Naselja*, XXVI, 306-505, besonders 334 ff.

([7]) Karanović, *Sanička župa*, in *Naselja*, XXVI, 241-306, z. B. 262, 268, 269, 270, 274. Derselbe, *Kočićevo Zmijanje*, in *Pregled* 1936, 473-474.

3. Einige Namen orthodoxer Familien sind von dem Namen Heiliger abgeleitet, deren Kult im serbisch-orthodoxen Volke entweder nie eingeführt wurde oder praktisch bereits seit Jahrhunderten nicht besteht, wogegen ihn die Katholiken hoch halten (St. Hieronymus, St. Martin, St. Laurentius, St. Margarita). Namen anderer Familien stammen wieder aus Wurzeln, welche sich ausschliesslich im westlichen kroatischen Dialekt finden. Alle diese Namen z. B. Jerković, Lovre, Lovrić, Margitić, Blažević, Martinović, Marijanović, Jurić [1] u.s.w., weisen gewöhnlich mit der grössten Wahrscheinlichkeit darauf hin, dass die Familien in der Vergangenheit katholisch waren, und zur Orthodoxie übertraten. Und zwar handelt es sich hier um viele Hunderte von Familien mit tausenden von Seelen.

Ebenso sind auch die Familien Križević, Križanac u. s. w. zweifellos katholischen Ursprunges. Die Namen entstanden aus dem Worte « križ » (Kreuz), welches ausschliesslich Katholiken gebrauchen, nie jedoch Orthodoxe, auch nicht in Dokumenten. Die Orthodoxen bedienen sich dagegen nur des Wortes « krst » (Kreuz), welches auch die Katholiken in gewissen Ausdrücken gebrauchen. So ähnlich ist es auch in Russland, wo analog das Wort « krzyž » als etwas katholisches, polnisches betrachtet wird und « krest » als orthodox, russisch. In der Tat leitet Miklošić [2] das Wort « križ » vom lateinischen crux oder dem altdeutschen chriuze ab, welches demnach unter Einwirkung des katholischen Westens entstand. So wird es leicht erklärlich, dass in der toponomastischen Nomenklatur die Worte mit dem Stamme « križ » (Križevci, Križine, Potkrižje u. s. w.), deren es eine Menge in Bosnien [3] gibt, stets den katholischen Charakter einer Gegend in der Geschichte bedeuten. Ist es dann ein Wunder, dass die politischen- und Schulbehörden, welche in Jugoslavien bereits 18 Jahre systematisch eine gross-serbische Politik betreiben, versuchten diese unangenehmen Namen bei gegebener Gelegenheit auszumerzen. In Blažuj, in der Nähe Sarajevo's, an der Strassenkreuzung Sarajevo, Travnik, Mostar, war auf den Militär-Spezial-

(1) In den angeführten Werken von Karanović, Pavlović und anderen in *Naselja* XXV, *Familienverzeichnis;* XXVI, 335 u. s. w.

(2) *Lexicon palaeoslavico-graeco-latinum,* Wien 1862-1865, 311.

(3) *Croatia Sacra,* 1935, VIII, 208-209.

Karten (1) der Ort « Križanje ». Die neue Schule, die Sokol-Gruppe und der Ort heisst nun « Raskršće » (von krst).

4. In einigen Fällen ist uns ein Jahrhunderte altes Verzeichnis der Namen katholischer Familien bekannt. Lopašić (2) führt auf Grund der sogenannten Urbarlisten von Modruš, d. i. Grundbesitzerliste, mehrere katholische Familien im Kreise von Modruš in Kroatien im Jahre 1486 an. Später werden in derselben Gegend dieselben Familien erwähnt, die auch heute noch dort bestehen, doch diesmal schon als orthodox. Solche Fälle gibt es viele in Bosnien (Vodičevo (3), Provo bei Livno (4) u. s. w.). Ein charakteristisches Beispiel haben wir in der Herzegovina in Popovo polje, wo es im selben Dorfe oder doch in dessen Nähe Familien mit demselben Namen gibt, von denen jedoch die einen katholischen, die anderen orthodoxen und muhamedanischen Glaubens sind (Bukvić und andere).

5. Es gibt Fälle, wo die Tradition einiger serbischer Familien oder ganzer Dörfer, dass ihre Vorfahren katholischen Glaubens waren, direkt schriftlich erhalten blieb (5). Wir führen als Beispiel die Sokolska nahija an der Drina in Serbien an. Hier bestand im Mittelalter eine katholische Bergwerks-Siedlung. Bis zum heutigen Tage blieb der kroatische Dialekt erhalten, der in Dalmatien gesprochen wird, weiterhin die Namen, von denen viele augenscheinlich nicht serbisch sind, sowie die Sitten (6); doch traten sie alle, als sie einst ohne Priester blieben, zur Orthodoxie über. Solche Familien sind die Bobić (130 Häuser), Vasić (108 Häuser), Pelješac (67 Häuser), Margitić, Matijić, Puljez (Apulier), Guconjić u. s. w., im ganzen vielleicht bis über 500 Häuser (7). Die katholische Tradition ist ausgezeichnet erhalten und offen vermerkt, was in unseren Gebieten eine Seltenheit ist.

6. Ein sehr dankbares Untersuchungsgebiet ist die völkisch-religiöse Sitte « Krsna Slava » genannt, einst auch bei

(1) *Karte* Nr. 30/XVIII.

(2) *Karlovac*, Zagreb 1879, S. 151.

(3) *Propast župe Vodičevo*, in *Napredak*, 1934, 110.

(4) *Katolici Herceg-Bosne pred 190 godina*, in *Napredak*, 1933, 137.

(5) *Naselja*, II, 1208 (Ljubovo), 1172 (Bjelač) u. s. w.

(6) Pavlović, *Sokolska nahija*, in *Naselja*, XXVI, 335-336, 346-348, 448, 454-457, 487, 505.

(7) *Daselbst*, 347.

den Katholiken-Kroaten gewisser Gegenden sehr verbreitet, an welcher heute fast bloss die Serben mit bewunderungswerter Zähigkeit festhalten. Die Familien ändern bloss bei grössten Schwierigkeiten ihren Hauspatron [1], an dessen Namenstag sie « Slava » feiern.

Wir müssen unsere Aufmerksamkeit besonders denjenigen Familien zuwenden, die einen serbischen Nationalheiligen zum Slava-Patron wählten. Eine solche Ehre geniessen von 36 Heiligen, die aus dem serbischen Volke stammen, nur ihrer vier: St. Sabbas, sein Vater Stefan Nemanja (der hl. Simeon), St. Arsenius und St. Stefan Dečanski (König Uroš III) [2]. Da ihr Kult erst später (frühestens Ende des XIII. oder im Laufe des XIV. Jahrhunderts), eingeführt sein konnte, als die zur serbischen Nationalkirche gehörenden Stämme und Familien schon ihre Slava-Patrone hatten, liegt der Gedanke nahe, dass viele Familien, die sich im Laufe der Zeit dem serbischen Volke oder dem serbischen Glauben angeschlossen haben, nicht ohne bewusste Absicht der serbischen Hierarchie die betreffenden Heiligen zu Haus- und Slava-Patronen wählten.

Tatsächlich finden wir solche Fälle nicht selten in weit voneinander liegenden Gebieten. Die griechische Handels-Kolonie von Belgrad hat, z. B., unter dem Druck der öffent-

(1) St. M. Dimitrijević, *Sveti Sava u narodnom verovanju i predanju*, (St. Sabbas im Volksglauben und Überlieferung), Belgrad 1926, 29. Die Sitte « Krsna slava » oder « Krsno ime » behandeln näher u. a.: Stjepan Banović, *O porijeklu krsnog imena*, in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, 1912, XXIV, 265-274; Vladislav Skarić, *Postanak krsnog imena*, in *Glasnik Zem. Muz.*, 1920, XXXII, 245-272; Vjekoslav Klaić, *Novija istraživanja o krsnom imenu*, Zagreb 1922.

(2) Der Artikel Karanović's in Belgrader Zeitung « *Politika* » von 24-XI-1931 unter dem Titel: *Kult sv. Stevana Dečanskog* (Der Kult des hl. Stefan Dečanski). Praktisch scheint der Kult dieser Nationalheiligen erst viel später eingeführt zu sein. Die Sache ist noch nicht näher erforscht worden. In mehreren Kalendarien und Dokumenten aus dem XIV und XV Jahrhundert (Dimitrijević, op. cit., 105) ist der hl. Stefan von Dečani nicht zu finden. Das älteste Officium desselben Heiligen befindet sich in **Сьборникь**, das Božidar Vuković in Venedig 1538 drucken liess. Auch das serbische **Мѣсѧцесловъ** (Wien 1770) enthält das erwähnte Officium. Die Synode von 1774 verbot den Kult mehrerer serbischer Heiligen, unter ihnen auch des hl. Stefan von Dečani (Demetrius Ruvarac, *Sv. Martin [Mrata], pitanje iz agiologije Pravoslavne crkve*, Der hl. Martin, eine Frage aus der Hagiologie der Orthodoxen Kirche), in *Vesnik Srpske Crkve*, Belgrad 1894, S. 369 ff.

lichen Meinung den St. Sabbas-Tag zu ihrem Slava-Tag genommen, den sie vorher nicht hatte (1). Die einst nicht-serbischen (zu lesen katholischen, vielleicht auch sächsischen) Familien Grubanovići und Krnjići in der silberreichen Gegend von Srebrenica mussten nach einer alten Überlieferung, als sie den serbischen Glauben annahmen, auf Rat eines serbischen Königs den hl. Stefan Dečanski zu ihrem Haus-Patron wählen (2). Überhaupt ist eine der Gegenden, woher die Mehrzahl der Familien mit St. Sabbas als Slava-Patron stammen, Ost-Serbien, wo der Bergbau einst stark entwickelt und die Kolonien der katholischen Sachsen und Dalmatiner-Kroaten sehr häufig waren (3). Da der zweite Herd des St. Sabbas-Familien-Kultes die Herzegovina und Montenegro sind (4), die einst grösstenteils katholisch waren, kam der bekannte Universitätsprofessor, und serbischer Protopresbyter St. M. Dimitrijević (5) zum Schluss, dass ein grosser Teil der betreffenden Familien und Geschlechter katholische Vorfahren hatten. Bei den Familien, die den hl. Stefan Dečanski feiern, ist es fast klar ersichtlich, dass sie früher den auf denselben Tag fallenden St. Martin als Hauspatron hatten (6), der sich aber unter den serbischen Heiligen nie ein echtes Bürgerrecht verschaffen konnte. Selbst die Martinskirchen, z. B. jene in Ljubotinje in Montenegro (7), bekamen später St. Stefan Dečanski zum Titularheiligen. Ein genaueres Studium über diesen Gegenstand würde sich wohl lohnen, da es sich hier um Tausende von Familien handelt.

Der bedeutende serbische Historiker, Protopresbyter Demetrius Ruvarac (8), urteilte auf Grund der bis dahin bekannten Dokumenten, dass in der serbisch-orthodoxen Kirche

(1) Dimitrijević, op. cit., 56. Das war in der I. Hälfte des XIX. Jahrhunderts

(2) Karanović, *Kult sv. Stevana Dečanskog.*

(3) Dimitrijević, op. cit., 38-42.

(4) *Daselbst,* 33-36, Das mittelalterliche Hum (Chelm) wurde im J. 1448 zum Herzogtum St. Sabbas. Daraus entstand der Name Hercegovina, den auch heute das Land trägt.

(5) *Daselbst,* 42, 49, 50, 102-103.

(6) *Daselbst,* 82-102; Karanović, *Kult sv. Stevana Dečanskog.*

(7) Dimitrijević, op. cit., 96.

(8) Im zitierten Artikel *Sv. Martin (Mrata), pitanje iz agiologije Pravosl. crkve,* 371.

nie der Kult des hl. Martin bestanden habe. Die russische Kirche hat den hl. Martin offiziel lerst im XVIII. Jahrhundert in die Житія святыхъ aufgenommen (hl. Martin der Barmherzige, am 12. Oktober). Soweit das Gedächtnis des hl. Bischofs von Tours im Orient überhaupt vorkommt (in einigen griechischen, russischen und serbischen Kalendarien), wurde es am 12. Oktober, seltener am 7., 9., 10., 12., 13. oder 20. November gefeiert (1). Äusserst selten, nur in zwei serbischen Dokumenten aus dem XIV und XV Jahrhundert, fällt sein Gedächtnistag wie in der Römischen Kirche auf den 11. November (2). Danach würde also, auch wenn der hl. Martin ausnahmsweise bei den Serben als Hauspatron in Betracht käme, die « Slava » auf einen von den angeführten Tagen, d. h. fast nie auf den 11. November fallen. So darf man aus der « Slava » des hl. Martin am 11. November mit grosser Wahrscheinlichkeit auf den katholischen Ursprung der betreffenden, heute orthodoxen Familien schliessen. Daher ist es erklärlich, dass der orthodoxe Klerus oft bemüht war, den hl. Martin als Slavapatron zu verdrängen (3). D. Ruvarac hielt dafür, dass der hl. Martin in späterer Zeit die Stelle des hl. Königs Stefan von Dečani eingenommen hätte, man ihn daher ablehnen und zum Kult des nationalen Heiligen zurückkehren müsse (4). Seine Auffassung ist ganz und gar unmöglich, seine Absicht aber durchsichtig. Die Bemühungen des serbischen Klerus sind erfolglos geblieben. Das Volk, von Natur aus konservativ, vermengt noch heute die zwei Heiligen zu einer Person und feiert ohne Unterschied zu machen den « Königstag », « den hl. Martin » (5).

Eine ähnliche Beweisführung liesse sich für den hl. Papst Klemens I. als Familienpatron beibringen. Auch er geniesst heute in der serbischen Kirche keinen liturgischen Kult. Ausserdem kann man beweisen, dass die Familien, speziell jene in Bosnien (6), mit dem hl. Klemens als Slava-Patron gerade aus dem Gebiet von Trebinje herstammen, über dessen ka-

(1) Ruvarac D., op. cit., 368 ff.
(2) Dimitrijević, op. cit., 104.
(3) Dimitrijević, op. cit., 102; Karanović, *Kult sv. Stevana Dečanskog.*
(4) Op. cit., 373.
(5) Dimitrijević, op. cit., 103; Karanović, *Kult sv. Stev. Deč.*
(6) Dedier, *Hercegovina*, 124, 126.

tholische Vergangenheit jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Im Trebinjer Bezirk selbst (in Mostači und Dražica bei Tvrdoš) bestanden, wie sich mit Sicherheit beweisen lässt, drei Kirchen des hl. Papstes Klemens.

Recht interessant ist der Fall des hl. Erzengel Michael als Slavapatrons. In auffallender Weise feiert eine gewisse Anzahl der serbisch-orthodoxen Familien als ihren Hauspatron den hl. Michael am 29. September alten Stiles (11. Oktober nach dem Gregorianischen Kalender). Darunter befinden sich z. B. 100 Familien Kuzmanović, einst Kenjele genannt, ansässig in Gornji Ribnik, Bezirk Ključ in Bosnien, mehrere Familien Kenjele in der Lika, Sippe Zubović in Dragočaj bei Banjaluka u. s. w. Diese Tatsache wirkt überraschend, da die getrennten Kirchen, unter welchen auch die serbisch-orthodoxe, bekanntlich den « Sobor (σύναξις) svjatago archistratiga Michaila » seit jeher am 8. November liturgisch begehen [1]. Diese liturgische Anomalie ist wiederum ein klares Zeichen, dass diese orthodoxen Familien in der Vergangenheit katholisch waren. Bei der Sippe Zubović steht dies auch aus einem anderen Grund fest: die Sippe zieht nämlich ihren Ursprung aus dem katholischen, einst adeligen Geschlechte der Zubović in Pougarje bei der Königsstadt Jajce in Bosnien. — Wo der hl. Erzengel Michael als Slavapatron am 29. September erscheint, glaube ich, dass der Schluss auf einen Abfall vom Katholizismus zum Schisma mit mehr als grosser Wahrscheinlichkeit behauptet werden kann.

Obwohl jede der angeführten Tatsachen an und für sich gewöhnlich keine volle Sicherheit bietet, geben doch alle zusammen klare und starke Anzeichen über die zahlreichen Abfälle von Katholiken.

4. **Zeugnisse aus verschiedenen Gegenden.**

Als Anhang fügen wir einige Zeugnisse über den Abfall von Katholiken zur « Orthodoxie » aus verschiedenen anderen südslavischen Gegenden bei, auf die wir bei unseren Nach-

[1] Nicolaus Nilles S. I., *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, I, Oeniponte 1896, 319.

forschungen gestossen sind, ohne diesen Gegenstand irgendwie erschöpfen zu wollen.

a) *Allgemeine Zeugnisse.*

Die Kongregation der Propaganda äusserte sich mehrfach dahin, dass in verschiedenen Gegenden auf dem Balkan häufige Übertritte von Katholiken zur Orthodoxie vorkämen. Sie wünschte gegen diese bedauerliche Erscheinung Heilmittel zu finden durch Gründung des « Illyrischen Kollegs » in Loreto und Fermo, durch Herausgabe slavischer liturgischer und frommer Bücher u. s. w.

Selbstverständlich haben diese Zeugnisse der Propaganda grossen Wert. Durch viele Jahre hindurch kamen täglich aus den verschiedenen Balkangegenden Berichte an die Kongregation und brachten oft traurige Nachrichten vom Abfall mancher Katholiken. Ihr standen alle diese Berichte unmittelbar zur Verfügung, auch jene, die durch Archival-Arbeit noch nicht aufgefunden sind. Die Propaganda, als kompetente Richterin in dieser Frage, hielt jene Zeugnisse für ganz verlässlich und richtete sich in ihrer Tätigkeit darnach.

« È lungo tempo ch'ha la Santità medes. d'Alessandro Settimo col consiglio di questa S. Congregatione risoluto d'eriggere collegio (scl. di Fermo) assai numeroso di giovani soggetti al Dominio Turco dell'Albania, Dalmazia, Servia, Macedonia, Bosna e Bulgaria, come unico rimedio per riparare alla perdita, che giornalmente si va faccendo de Cattolici, che sono in quelle provincie, per la sola mancanza de Sacerdoti, che amministrino loro i sagramenti de quali per questa causa erano del tutto privi » [1].

Gelegentlich der Einweihung der Buchdruckerei der Propaganda (1626) hielt Mons. Francesco Ingoli, der verdienstvolle Sekretär derselben, eine Festansprache, in der er die Notwendigkeit der Neuauflage des slavischen Missale hervorhebt, « perchè venne à notitia della S. Congregazione, che diverse Provincie dell'Illyrico si facevano scismatiche, perche non avendo Messali Illyrici per dir la Messa, li popoli anda-

[1] Archiv der Propaganda, *Visite e Collegi*, vol. 33, f. 66.

vano à sentir quelle delli Scismatici vicini, e da essi ricevano li sagramenti... » (1).

Kommen wir nun zu den Einzelzeugnissen aus verschiedenen Länderstrichen.

b) *Süddalmatien.*

Im Jahre 1602 schreiben Nikolaus Medić und David Davidović, zwei angesehene Katholiken aus Paštrovići, dem südlichsten Teil Dalmatiens, zwischen Budva und Spizza. Sie beschwören die Kongregation, sie möge ihnen doch einen Priester verschaffen. Die Katholiken sind dort schon seit 14 Jahren ganz ohne Priester geblieben... « Molti sono morti chi senza battismo (!) chi senza confessione e chi senza communione... et per tal causa molti di loro si sono voltati della nostra romana fede, e vivono secondo che vengono instrutti da alcuni preti Rasciani... » (2). Aus dem Brief geht klar hervor, dass die treuen Katholiken noch damals in den diesbezüglichen Dörfern eine Mehrheit hatten. Der bischöfliche Bericht aus dem Jahre 1672 stellt schon den vollständigen Untergang der kathol. Religion dar: « Li popoli di Pastrovichi, che si estendono da Budua in fino à Spizza... sono tutti scismatici » (3).

In der Bucht von Cattaro kommen ähnliche Dinge vor. Der Erzbischof von Ragusa Bernardinus meldet im Jahre 1640 der Propaganda: « Molti catholici vanno in Castel Novo e diventano schismatici per difetto di ministri... » (4).

c) *Bosnien.*

Was Bosnien anbelangt, so haben wir nur ein Zeugnis aus dem Jahre 1675; auch dies ist nicht eindeutig. Der Bischof Ogramić-Olovčić hielt 1674 die kanonische Visitation in der Posavina in Nord-Bosnien. Bezüglich der Pfarrei Bila, in wel-

(1) Ibidem, *Vis. e Coll.*, vol. 40, f. 431 v + 432 r.

(2) Horvat K., *Novi historijski spomenici za povijest Bosne i susjednih zemalja*, in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, Sarajevo, 1909, 100.

(3) Archiv d. Prop., *Vis. e Coll.*, vol. 34, f. 120.

(4) Ibid., *Scritt. Rif.*, vol. 124, f. 9 r.

cher er nur 995 Gläubige fand, schrieb er diese Anmerkung: « Caeteri sunt omnes in gravi numero Turcae et schismatici, cum ante parvum tempus ferme omnes catholici fuerint » ([1]).

Im Dokument sind leider die Ursachen des Dahinschwindens der Katholiken in der Pfarrei Bila und Umgebung nicht genau angegeben. Auch im Falle einer Auswanderung des katholischen Elementes würde doch der Sinn jener Worte richtig bleiben. Deshalb dürfen wir nicht ohne weiteres urteilen, dass es sich hier um Abfall zum Islam oder zum Schisma handelt. Jedoch erklärt der bekannte Franziskaner-Historiker Batinić ([2]) diese Stelle im Sinne eines Abfalls der Katholiken, ohne aber anzugeben, auf welchen Grund hin er diesen Schluss zieht.

Dass es auch in Bosnien derartige Abfälle gab, das können wir mit Sicherheit aus andern Umstanden erschliessen. Vorzüglich auf Bosnien bezog sich das vorhergehende Kapitel, das, wie wir gesehen, deutliche Anzeichen und Spuren der katholischen Vergangenheit verschiedener Familien behandelte und dieselben in ziemlich sichern Kausal-Zusammenhang mit älteren Übertritten von Katholiken zum Schisma brachte.

Daneben haben wir aber auch direkte Zeugnisse von Übertritten bosnischer Katholiken, die unter dem Druck der Verhältnisse in andere Gegenden verschlagen wurden und sodann im Glauben ihrer Väter nicht verharrten.

Klaić ([3]) behauptet an einer Stelle, gestützt auf Dlugoss, dass der Eroberer Bosniens Mehmed II. im Jahre 1463 aus dem Lande 100.000 Sklaven und ausserdem an 30.000 Knaben zu den Janitscharen wegführte. Diese Behauptungen mögen übertrieben sein. Jedenfalls aber handelt es sich um eine Masse katholischen Volkes, das ins Innere der Türkei abgeführt wurde. Vom Schicksal dieser elenden Gefangenen (die nach Frantzes) ([4]) « surgunides » vom türkischen Wort « surgun » = Exil genannt wurden) wissen wir fast nichts. Jedoch erzählt eine Nachricht vom Jahre 1582, dass einige katholische Dörfer

([1]) *Starine* der Jugosl. Akademie in Zagreb, B. XXXVI, 149.

([2]) *Djelovanje Franj.*, II, 142.

([3]) *Geschichte Bosniens von den ältesten Zeiten bis zum Verfalle des Königreiches*, Leipzig 1885, S. 436.

([4]) *Chronicon Maius*, in Migne, *Patrologia Graeca*, 156, col. 895: « Colones, quas Turcae lingua sua surgunides appellant, de Capha, Trapesunte, Sinope... ».

bei Konstantinopel und Adrianopel, die von bosnischen Katholiken bewohnt waren, wegen des Mangels an Geistlichen zur Orthodoxie übergetreten seien (1).

« In Adrianopoli ci è una chiesa cattolica piccola... e vi sono Cristiani assai di linguaggio Ungaro e Bosnese... Qui al ponte, piccola mezza giornata di qua verso Adrianopoli ci è una villa detta Bosnocori, che vuol dire Casale di Bosnesi, dove vi è una chiesa e la vicino ci sono due o tre casali, che convengono alla detta chiesa. Alla Bocca del Mar Negro... vicino (alla chiesa S. Maria di Castagne) era un casale di Bosnesi, che per mancamento de sacerdoti a pocco sono fatti Greci... ».

Es scheint, dass die übrigen katholischen Dörfer der Bosnier nicht viel später denselben Weg gegangen sind.

Was aber noch auffallender ist, es gibt Anhaltspunkte dafür, dass gewisse kleinere Gruppen bosnischer Katholiken (Predavci), die zugleich mit den Orthodoxen (Vlasi, Walachen) nach Kroatien auswanderten, dort zur Orthodoxie übertraten. Verursacht wurde dies wohl zunächst durch den Kampf gegen die feudalen Herren, welche die bosnischen Emigranten als Leibeigene (Kmeten) behandeln wollten, aber auch andere Ursachen (2) werden dabei im Spiel gewesen sein.

d) *Syrmien (Srijem).*

Aus Syrmien haben wir Nachricht (3) von einem Abfall der Katholiken zum Schisma: « Sono andate al rito Rasciano più di 10 ville cioè Soljani, Velike Remete, Golubinci, Ruma, Vojinci, Mangjeloš e Mitrovica, magior parte e fra tutto sarrano case 200 e più » (die Nachricht ist aus dem J. 1634).

Dass dieser Glaubensabfall, wenigstens in der Hauptsache, tatsächlich so stattgefunden hat, kann wohl nicht bezweifelt werden, obwohl das Schreiben in dem die Nachricht sich findet, im Zeichen des Kampfes zwischen Franziskanern und

(1) Fermendžin, *Acta Bulgariae ecclesiastica*, in *Monumentis spectantibus historiam Slavorum Meridionalium*, XVIII, Zagreb 1887, 1-2.

(2) Zu sehen S. 194, A. 5 und 6.

(3) Archiv d. Prop., *Scritt. Rif.*, vol. 152, f. 394 ff. Einen Auszug, aus demselben Dokumente veröffentlichte Fermendžin in *Actibus Bosnae*, 417-418

Weltgeistlichen um gewisse syrmische Pfarreien steht. Bei solchen Gelegenheiten kamen öfters Dinge ans Licht, die sonst für immer geheim geblieben wären, da ähnliche Abfälle für die betreffende Partei natürlich als grosser Misserfolg galt, über den man nicht geneigt war, Rom zu benachrichtigen. Einen klassischen Beleg dafür hat uns schon der Bischof von Trebinje Antić O. S. B. geboten. Für die Richtigkeit der oben gemachten Angaben steht auch die Tatsache, dass alle genannten 10 Dörfer ohne Zweifel einst katholisch waren.

Auch aus Slavonien wird von Apostasien berichtet (1632). Die von den Militärbehörden angesiedelten orthodoxen Emigranten aus den türkischen Ländern behaupteten im Jahre 1632, dass ihnen Kaiser Ferdinand den ganzen Grund und Boden zwischen Save und Drave geschenkt habe. Sie fingen an die Katholiken von ihrem Grund und Boden zu vertreiben und zwangen viele zur Orthodoxie überzutreten [1]. Wir dürfen nicht vergessen, dass diese Ereignisse, wie auch jene im Bistum Senj (Zengg), die noch sonderbarere Hintergründe [2] hatten, im katholischen Oesterreich beziehungsweise in Kroatien vor sich gingen, gegen welche beiden Länder die Serben erbitterte Klage wegen Intoleranz erheben.

e) *Aus Ungarn und Bulgarien.*

Wir wollen auch von hier einige Katholikenabfälle zum Schisma erwähnen, obwohl diese teilweise ausserhalb des territorialen Rahmens dieser Arbeit gelegen sind. Welch grossen Verlust an Gläubigen die katholische Kirche in Bulgarien erlitten hat, das wird klar, wenn man das Buch von Dr. Milev, **Католишката пропаганда въ Българиѭ**, Sofia 1914, durchblättert. Im Türkenkrieg (1683-1699) steckten die fanatischen Türken

[1] Smičiklas, *Povijest Hrvatska* (Kroatische Geschichte), II. B., Zagreb 1870. Wir entnehmen unser Zitat dem Buche Pilar, *Südslawische Frage und der Weltkrieg*, 279.

[2] Kercselich Balthasar de Corbavia, *De regnis Dalmatiae, Croatiae, Sclavoniae notitiae praeliminares*, Zagrabiae 1770, p. 431: « Et qui (scl. Valachi ritus graeci) transierant (ad ritum latinum), reddire cogebantur, eo effectu, ut non pauci ex Latinis ad Graecos transiverint, qui in ipsis legibus Predavcy vocabantur » (vollständiges Zitat S. 188, A. 2. im Vorwort zu finden).

die katholischen Dörfer in Brand, und das Volk floh grösstenteils aus dem Lande. Selbst von den Katholiken, die im Lande verblieben, hielt nur ein Teil am Glauben seiner Vorfahren fest, während die übrigen, aller Priester beraubt, allmählich der katholischen Kirche entfremdet wurden. Als Beleg dafür mögen uns die Worte des Franziskaner-Missionärs P. Stephan Liudbregh (sic!), eines gebürtigen Kroaten dienen (1).

« Per presente guerra col Turco, havendo con le ruine et incendii annihilato lo stato delli cattolici di Bulgaria e Servia, privandoli di Pastori e Missionarii, ha dispersi li medesimi per diversi luoghi con infinito pregiuditio della Fede Cattolica, non vi essendo che ordini nuovi sacerdoti, consacri s. Ogli, facci la Santa Cresima e amministri li Sacramenti, fuori di doi Sacerdoti o tre Missionarii, li quali per le distanze de luoghi non potendo supplire alli loro spirituali bisogni, hanno comminciato abbraciare il Rito Greco, e chiamare li Preti Schismatici e alcuni a farsi Turchi ».

Indem wir von der Erwähnung anderer Zeugnisse absehen, wollen wir nur noch einen charakteristischen Fall erwähnen, der zeigen kann, wie unheilvoll der Priestermangel wurde und wie dringend die Gefahr des Abfalls zum Schisma im XVII. Jahrhundert war. Budva, einstmals Bischofsresidenz im südlichen Dalmatien, war mit seinem teilweise lateinischen und noch nicht ganz slavisierten Volke nie unter die Herrschaft der Türken gelangt. Als die Bevölkerung aber ohne Priester geblieben war, beabsichtigte sie bereits das Schisma anzunehmen; doch gelang es dem energischen Eingreifen der Propaganda dieses Unglück zu verhüten (2). Wenn derartiges am Meeresufer, im Gebiet der Venezianer, bei einem Volke römischen Blutes geschehen konnte, was soll man erwarten von Länderstrichen, die viele Meilen weit von den Grenzen der katholischen Christenheit entfernt, zudem schon lange jeder geistlichen Hilfe beraubt und überdies beständigen Verfolgungen seitens der Türken und Schismatiker ausgesetzt waren?

Aus Südungarn sind einige Fälle von Abfällen zum

(1) Archiv d. Prop., *Scritt. Rif.*, vol. 526, (a. 1697).

(2) Archiv d. Prop., *Acta 1633*, f. 254 v-255 v.

Schisma, noch mehr aber zu verschiedenen protestantischen Sekten bekannt [1].

5. Zusammenfassung.

Indem wir uns nochmals die ganze Zeugnisreihe über die Abfälle von Katholiken zur serbischen Orthodoxie vor Augen stellen, können wir mit Gewissheit behaupten, dass diese Übertritte weder so selten noch so unbedeutend waren, wie man es aus dem Stillschweigen unserer Historiker schliessen könnte. Es ist zwar durchaus wahr, dass die Mehrheit der Kroaten unter schwersten Umständen dem katholischen Glauben treu geblieben ist, besonders gegenüber dem Islam während der drückenden, in gewissen Gegenden über 400 Jahre dauernden Türkenherrschaft. Wie oft floss dann Märtyrerblut und hallten die Kerkermauern von Seufzern der verfolgten Christen wieder! Weniger Widerstandskraft zeigte aber das katholische Volk gegenüber dem Schisma, besonders in jenen Gegenden und Zeitabschnitten, wo es lange ohne Priesterbeistand verharren musste. Um nicht ohne Sakramente und geistlichen Trost zu bleiben, begannen sich die Katholiken, oft in Glaubenswahrheiten wenig unterrichtet, an die orthodoxen Priester zu wenden. Das Band mit dem Hl. Stuhl, dem Zentrum der christlichen Einheit, wurde infolgedessen immer loser, und der Einfluss des serbischen Klerus immer grösser, so dass das katholische Volk einiger Gegenden fast unmerklich dem Schisma anheimfiel. Mit diesen und andere Abfallsursachen werden wir uns eingehender bei einer anderen Gelegenheit beschäftigen. Dass diese Tatsache bisher nicht besser bekannt war, daran trägt unter anderem auch der Umstand schuld, dass gewisse kirchliche Obern Rom nicht genügend unterrichteten und dass die orthodoxe Kirche alle Spuren des römischen Ritus sorgfältig verwischte.

Andererseits gelang es dem Schisma fast vollständig die in einigen kroatischen Ländern aufblühende Union zu ver-

[1] ARCHIV D. GESELLSCH. JESU, *Austria*, vol. XX, f. 105 r; ARCHIV D. PROP., *Scritt. Rif.*, vol. 152, f. 239; MILETIČ, *Ueber die Sprache und Herkunft der sogenannten. Krašovaner in Südungarn*, in *Archiv für slav. Philologie*, Berlin, J. XXV, 164, unter *Ottvas*.

nichten. Alles in Allem waren die Verluste der katholischen Kirche zu Gunsten der Orthodoxie im kroatischen Sprachgebiet nicht unbedeutend. Also stimmt die gegenteilige landläufige Meinung, die in den serbischen Kreisen oft vertreten und durch neue, vorzüglich ethnologische Gründe gestützt wird, mit den Tatsachen schlecht überein. Im Gegenteil lassen sich Massenabfälle der Katholiken und auch eine gewisse Zahl von Einzelkonversionen zur Orthodoxie mit genügender Sicherheit feststellen und beweisen.

Während unserer Untersuchung ist es wohl klar geworden, dass für eine vollständige Darstellung unseres Gegenstandes noch eine gründliche Erforschung des geschichtlichen Quellenmaterials von nöten ist. Es handelt sich um einen wenig bekannten Gegenstand, der dazu bislang im schlechthin entgegengesetztem Sinne dargestellt wurde. Diese Bemerkung gilt vor allem für das neue und aufschlussreiche Kapitel der Spuren und Anzeichen katholischer Vergangenheit in der heute orthodoxen Bevölkerung, einem Gegenstand, der wie es scheint, jetzt zum ersten Mal vor weiterer wissenschaftlicher Öffentlichkeit behandelt worden ist.

K. S. Draganović.

De impedimentis matrimonialibus

secundum codificationes iuris ecclesiastici recentes " orthodoxorum "

Dum Romae ex pluribus annis labores fervent quibus Commissio provida Summi Pontificis Pii XI cura ad hoc instituta, Codicem iuris canonici orientalis catholici praeparat, nuper in congressu internationali diebus 29 novembris ad 3 decembris Athenis habito theologi orthodoxi de codificatione iuris ecclesiastici orthodoxi egerunt.

Magis enim nostris temporibus quam ante apparuit quam necessarium sit vastam et indigestam molem antiquorum canonum et praescriptorum in unum redigere, quae in eis dubia sint, determinare, abolere antiquata, supplere in quibus eorum normae deficiant.

Ob hanc rationem aliquae ecclesiae orthodoxae iam ius antiquum reviserunt et sibi quasi novum codicem iuris praestituerunt. Nobis opus non inutile facere visum est si hac nostra lucubratione investigaverimus qua ratione resolverint istae leges recentiores varias quaestiones cum codificatione iuris ecclesiastici orientalis connexas.

Ad hunc finem nobis proposuimus tractare caput quod est de impedimentis matrimonialibus, tum propterea quod peculiarem gravitatem habet in disciplina ecclesiastica, tum ob difficultates quas legislatori parit.

Quae diximus de codificationibus recenter ab aliquibus Ecclesiis orthodoxis susceptis, non ita intelligenda sunt ac si codex iuris unicus et exclusivus ab his Ecclesiis sit promulgatus. Sed variae partes vitae ecclesiasticae ordinatae sunt legibus generalibus seu codificationibus partialibus quae dein in unum collectae et una editae, codicem sensu latiore iuris ecclesiastici illius Ecclesiae constituunt.

Inter eas primo loco nominare occurrit codificationem in patriarchatu Alexandrino perfectam sub Meletio patriarcha contra quem, si moveri poterant graves exceptiones religiosae, nemo ei denegari potuit ingenium et capacitatem administrandi. Quae sub eo promulgatae sunt leges ex mandato S. Synodi collectae et editae sunt Alexandriae anno 1935 in libro qui inscribitur: « Κανονισμοὶ τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρίας ». In eo invenitur decretum quo ius matrimoniale ordinatur, promulgatum ab patriarcha ex consensu S. Synodi die 15 octobris 1934 (1). Dividitur hoc decretum in triginta numeros qui sub quinque capitibus agunt de requisitis ad matrimonium celebrandum, de impedimentis matrimonialibus, de causis divortii, de effectibus divortii, de aliquibus normis finalibus.

Altera codificatio quae imprimis in quaestionem venit, priore amplior est et magis ad particularia descendit. Ecclesia serba postquam, regno Jugoslaviae post bellum constituto, circumscriptiones autonomas antea in variis partibus novi regni existentes in unum patriarchatum adunavit, quod ad constitutionem et plurima capita disciplinae ecclesiasticae attinet, novas normas sive lege civili sive decretis ecclesiasticis accepit. Ius matrimoniale ordinatum est in codice matrimoniali „Правилник Брачни" (2). Quae lex postquam promulgata est, cum aliqui iuris periti competentiam Ecclesiae Serbiae leges de matrimonio ferendi in dubium vocarent aut negarent, suspensa est neque die 1 jan. 1934 vigere coepit uti in ultima paragrapho praescriptum erat. Verum nulla mutatione introducta novo decreto S. Synodi vim legis accepit a die 1 sept. 1934 (3).

Ut investigationi nostrae fundamentum aliquantum amplius subiciamus, praeter duas codificationes indicatas, considerabimus etiam legislationem Ecclesiae Bulgariae. Lex praecipua qua Exarchatus Bulgariae regitur, est „Екзархийски Уставъ" promulgatus ab auctoritate civili primum anno 1871, dein saepius reformatus, ultimo editus 30 ian. 1895. Caput VI

(1) p. 200-204.

(2) Editus est in Црквено законодавство Српске православне цркве lib. III, p. 229-278.

(3) Cf. A. Odar, *Nova kodifikacija zakonskega prava v srbski pravoslavni cerkvi*, Bogoslovni Vestnik, t. XIII, 1933, p. 267. Competentiam S. Synodi defendit S. Troicki, Црквена надлежност у брачном праву, Гласник 1933, т. 14, 612-618.

de matrimonio postea additum est et vigere coepit 22 aprilis 1897 ([1]). Quae ibi continentur sunt saepe sat obscure et incomplete dicta; praesertim impedimenta quae indolem mere religiosam habent, omnino omissa sunt. Propterea ad decreta, responsa, sententias ab tribunalibus recentiore tempore editas recurrendum est ad completam normarum Ecclesiae bulgaricae cognitionem obtinendam.

Licet interdum etiam leges matrimoniales aliarum Ecclesiarum referamus, non in animo habuimus dare conspectum completum normarum quae apud orthodoxos circa impedimenta matrimonialia vigent. Id potius breviter prae oculis ponere voluimus, ut iam supra dictum est, qua ratione normae quae in antiquo iure de impedimentis matrimonialibus statutae erant, in his codificationibus recentibus aptatae sint necessitatibus et ideis nostrorum temporum.

De impedimentis in genere.

Antequam de singulis impedimentis dicamus, aliqua notanda sunt quae impedimenta in genere tangunt. In Alex. et Serb. sub proprio capite enumerantur; Bulg. de illis impedimentis quae memorat, sub titulo generaliore requisitorum ad matrimonium agit. Canonismi certam aetatem sponsorum inter conditiones ad validitatem matrimonii requisitas, sed extra caput « de impedimentis » praescribunt, qua in re exemplum codicum civilium recentiorum sequuntur. Contra in Pravilnik habetur « impedimentum aetatis » quemadmodum in Cod. Iuris Canonici.

Maioris momenti sunt haec. In Canonismis illa tantum inter impedimenta afferuntur quae habilitatem personarum contrahentium afficiunt; in Pravilnik vero triplex species impedimentorum distinguitur: impedimenta ratione personae (Личне сметње), impedimenta ob defectum validae manifestationis consensus (Сметње због недостака пуноважне изјаве воље), impedimenta ob defectum formae (Сметње због недостатка облика).

([1]) Exarkhijskj Ustav una cum decretis, responsis etc. recentioribus auctoritatis civilis et ecclesiasticae editus est ab Кн. Tančev, Екзархийски Уставъ съ тълкуваннята ... Ius matrimoniale habetur in tom. II, Sofia 1932.

Haec divisio impedimentorum in iure canonico latino ante promulgationem Codicis Iuris Canonici ubique recepta erat et inde sine dubio sive directe sive indirecte in Pravilnik transiit. In C. I. C., ut notum est, non iam habetur, cum impugnaretur ab Card. d'Annibale (1) quem secutus est Card. P. Gasparri in libro quem scripsit de matrimonio tempore quo antecessor erat in Instituto Catholico Parisiensi (2).

Canonismi distingunt impedimenta absoluta (quae matrimonio cum omni persona obstant) et relativa (quae cum determinatis personis tantum nuptias impediunt); in Pravilnik in omnibus tribus speciebus de quibus supra, impedimenta indispensabilia ab dispensabilibus dividuntur.

Praesertim vero attentionem meretur quod et Canonismi et Pravilnik impedimenta tantummodo dirimentia stabiliunt; non habentur impedimenta prohibentia vel impedientia tantum. Haec quod ad Serb. attinet mitiganda sunt idcirco quod praeter impedimenta (сметње) vetita (брачне забране) admittuntur quae effectus similes atque impedimenta impedientia in iure latino producunt. Multo difficilius definitur quid valeat apud Bulgaros, cum authentica et generalis declaratio de hac re non habeatur. Nihilominus secundum testimonium canonistarum certo affirmari potest apud illos existere impedimenta impedientia tantum et ad hanc speciem pertinere illa impedimenta quae non iam absolute statuuntur, sed super quibus auctoritas ecclesiastica dispensare solet, ut gradus superiores impedimentorum consanguinitatis et adfinitatis, quartum matrimonium etc. (3). Verum tota haec quaestio aliquantulum accuratius tractanda esse videtur propterea quod ne dirimentis quidem impedimenti conceptus idem habetur atque in iure catholico. In Ex. Ustav art. 186 enumerantur conditiones quae servari debent eo tempore quo nuptiae ineuntur, quin stabiliatur utrum ad validitatem an ad liceitatem tantum praescriptae sint. In art. vero 201 matrimonia quae neglectis conditionibus art. 186 num. 2, 4, 5, 6 stabilitis inita sunt, illegitima (незаконни) dicuntur. In art. 202 statuitur ut matrimonia

(1) *Summula theologiae moralis*, ed. 2a, t. III, Mediolani 1883, p. 217.

(2) *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. I, ed. 2a, p. 143 sq.

(3) St. Zankov, *Die Verwaltung der bulgarischen orthodoxen Kirche*, Halle 1920, p. 116 sq., 130; St. Bobčev, Черковно право, Sofia 1927, p. 317, 340 sq.

illegitima annullentur in his casibus 1.) si alteruter coniugum annullationem matrimonii expetit propterea quod vi ad nuptias coactus est. 2.) Si matrimonium contractum sit obstante impedimento cognationis. 3.) Si quis novum matrimonium iniit antequam divortium prioris obtinuit. 4) Si demonstratum est alterutrum coniugum vel utrumque ante nuptias affectos fuisse amentia, epilepsia, mentis imbecillitate vel syphili. Ex his apparet admitti in Ex. Ustav matrimonia contra praescripta legis inita, sed valida, v. g. si quis ante aetatem praescriptam contraxit, si sine parentum licentia etc. Haec igitur iure ab canonistis impedimentis impedientibus adnumerantur. Sed secundum textum art. 202 citati ipsa matrimonia cum impedimento dirimente contracta non nulla sed annullabilia esse videntur. Secundum hanc interpretationem impedimentum dirimens non efficit ut matrimonium non oriatur, sed ut ab tribunali competente nullum reddi possit.

De facto res ita ab multis iuris civilis et ecclesiastici peritis bulgaris intelligitur ([1]). Sed si decreta et decisiones S. Synodi eiusque tribunalium considerantur. haec opinio sustineri non posse videtur. Melius ab aliis res ita proponitur ([2]). Distinguunt impedimenta ob quorum existentiam matrimonium accusari potest ab quocumque et ex officio, et impedimenta in quibus id reservatur coniugibus seu tertiae cuidam personae. Illa matrimonia ex sese irrita sunt et per sententiam tribunalis nullitas eius declaratur tantum, non efficitur. Inter haec impedimenta enumerant 1.) cognationem et adfinitatem ab Ecclesia inter-

([1]) PR. KIRANOV-M. GENOVSKI, Бракъ и бракоразводъ, Sofia 1928, p. 143 sq.; similiter ZANKOV rem concipere videtur, p. 116. Dubitanter idem proponit K. PASCALEFF, *Le mariage devant les tribunaux de l'Eglise bulgare orthodoxe*, Sofia 1934. Tota quaestio eo complicatur quod etiam de coniunctione loquuntur quae ne initium quidem matrimonii est (nul et non avenu) sed eius speciem tantum habet. Iuris periti gallici qui hanc theoriam maxime excoluerunt tres casus enumeraverunt 1) si ambo contrahentes eiusdem sexus sunt, 2) si consensus unius partis omnino deficit, 3) si nulla facta est declaratio coram officiali Status. In tali casu ne interventus tribunalis quidem requiritur. Sed ab his distinguendum est matrimonium nullum ob existentiam impedimenti de quo solo loquimur.

([2]) Ita praesertim apud I. ALTNOV, Бракоразводнитѣ конфликти въ България, Sofia 1929, p. 145 qui iudicat in Bulgaria in iure ecclesiastico propriam theoriam de effectibus impedimentorum non esse evolutam sed doctrinam in hac re sequi peritos iuris civilis.

dictam; 2.) existentiam vinculi prioris; 3.) numerum matrimoniorum antecedentium quocum vetitum novi matrimonii coniunctum est; 4.) deficientiam baptismi in alterutro coniuge.

Altera species impedimentorum matrimonium non nullum reddit, sed annullabile; et per sententiam tribunalis nullum redditur si id ab alterutro coniugum vel a tertia persona cui leges hoc ius concedunt, expetitur. Inter haec impedimenta adducuntur 1.) amentia, epilepsia, imbecillitas animi, siphilis; 2.) vis quam quis in matrimonio ineundo passus est. Hanc doctrinam de impedimentis dirimentibus commendat quod matrimonium cui obstat impedimentum iuris publici, etiam per sententiam incidentem nullum declarari potest, v. g. si de validitate testamenti agitur. Praeterea vero interdum directe in decretis et decisionibus S. Synodi profertur. Ita nullitas absoluta matrimonii contracti perdurante vinculo prioris matrimonii proclamata est decisione 73, 14 aprili 1926 (1) E contrario cum de validitate matrimoniorum ageretur quae ab bulgaris orthodoxis cum non orthodoxis extra Bulgariam sine benedictione sacerdotis orthodoxi inita erant, S. Synodus declaravit haec matrimonia non esse nulla ex se, sed posse annullari ad instantiam partis (2).

Si cum his comparamus quae apud Serbos statuta sunt, haec ut supra dictum est, multo faciliora et simpliciora videntur. In Pravilnik nullum declaratur matrimonium cui obstat impedimentum sive indispensabile sive dispensabile (§ 38 n. 2). Ut matrimonium aliquod nullum habeatur requiritur vero semper sententia tribunalis. Effectus vero annullationis (id vox поништење de se significat; sed videtur adhiberi etiam sensu declarationis nullitatis) hic est ut matrimonium consideretur ac si nunquam extitisset ab ipso momento coronationis (§ 48). In his igitur impedimentum indispensabile et impedimentum dispensabile eundem effectum producunt. Differunt vero hac ratione; si de impedimento dispensabili agitur, actio nullitatis matrimonii post determinatum tempus plerumque praescribitur, non ita si matrimonium contractum est cum impedimento indispensabili. E. g. quoties subest impedimentum dispensabile de quo in § 13 (i. e. ratione personae), actio nullitatis non

(1) Tančev, n. 1371.

(2) Decr. 45 § 16 datum die 24 iunii 1925, Tančev n. 1010.

iam proponi potest postquam praeterierunt tres anni ab tempore coronationis (§ 43). Certum est hic non convalidationem matrimonii sed tantum praescriptionem actionis nullitatis statui; seu, ut dicit R. Kušej qui breviter sed acute scripsit de codice matrimoniali serbo (1), ex lapsu trium annorum oritur praesumptio validitatis matrimonii contra quam non iam admittitur probatio contrarii (2). Matrimonium igitur, etiam postquam praeterierunt tres anni, invalidum manet. Hinc sane interdum incongrua quaedam sequi videntur. Quid de prole ex tali matrimonio nata? Estne pro legitima an pro illegitima habenda? Quid si de legitimitate prolis, de iure cohabitandi coram tribunali agitur, sententia interlocutoria debetne pro validitate aut pro nullitate matrimonii decidere? Potestne auctoritas ecclesiastica in foro externo effectus validi matrimonii concedere coniunctioni quam in eodem foro (ob impedimentum dirimens nunquam sublatum) nullam esse constat?

Sed praetermissis his quaestionibus quae ad nos minus faciunt, ad alteram partem transeamus in qua de singulis impedimentis dicemus. Ibi vero investigationem nostram ne longior evadat, ad impedimenta dirimentia ratione personae seu ad inhabilitates proprie dictas restringemus.

De singulis impedimentis.

1. *Aetas.*

Secundum ius Romanum iustum matrimonium erat si tam masculus pubes quam femina potens esset (3). Iustinianus vero statuit ut feminae post impletos duodecim annos, mares post excessum quattuordecim annorum puberes existimarentur « omni indagatione corporis in posterum cessante » (4). Qui

(1) Bračna pravila srbske pravoslavne cerkve, in Zbornik znanstvenih razprav, t. X Ljubljana 1934, p. 79-112.

(2) Ibid., p. 103. In § 130 Codicis iuris processualis Ecclesiae Serbicae (Glasnik, 1933, t. XIV p. 720) sermo est de « praescriptione impedimentorum ». R. Kušej iure observat non impedimenta sed tantum actionem nullitatis ob impedimenti existentiam praescribi.

(3) Ulp. V, 2. Inst. I. 10. pr.

(4) Inst. I. 22 pr.; Cod. V. 60. 3.

limites aetatis ad matrimonium contrahendum requisiti posterioribus temporibus, paucis tantum vacillationibus admissis, servati et ab Ecclesia quoque recepti sunt (1).

Ultimis vero saeculis codices civiles tum ob scientiae medicinalis progressum, ex quo usum matrimonii coniugibus ex brevi tempore puberibus haud raro damnum afferre constat, tum ob mutatas conditiones sociales limites aetatis ad matrimonium praescriptae satis auxerunt. Sicuti ius canonicum catholicum, ita vel magis ius orthodoxorum eorum exemplum secutum est. Ita ab Ex. Ustav praescribitur ut sponsus annos 19 compleverit, sponsa annos 17 (art. 186 n. 1) (2). In nota legi adiecta S. Synodo dein conceditur ut super aetate praescripta dispensare valeat in casu extraordinario. Haec litteris circularibus S. Synodi ulterius definita sunt ita ut episcopi permittere possint matrimonium masculorum 18 annorum, feminarum 16 annorum; pro masculis inferioris aetatis recurrendum esse ad Synodum quae permissionem iusta de causa infra 17 annos sed non infra 16 sit concessura (3).

Secundum Pravilnik mares qui 18 annos et feminae quae 16 nondum compleverunt, impedimento dispensabili, si ne 16 respective 14 annos quidem compleverunt, impedimento indispensabili tenentur (§ 13 n. 1 et § 12 n. 1). In Canonismis requiritur ad matrimonium valide contrahendum aetas 18 annorum in maribus et 15 in feminis (n. 1, α). Quae si cum normis iuris Iustinianei comparantur, satis aucta esse apparent.

Matrimonium vero eo tempore quo dispensatio concedi solet, initum estne validum an invalidum? Canonismi clare id invalidum esse decernunt. Apud Bulgaros secundum canonistas sponsi qui aetatem ab Kormčaja Kniga praescriptam attigerunt, dispensatione non obtenta matrimonium illicitum sed validum contrahunt. Haec affirmatio comprobatur responso S. Synodi 17 dec. 1896, in quo non permittitur ut sponsi qui aetatem praescriptam nondum impleverant, matrimonium dissolvant, sed praescribitur, ut ab invicem separentur donec aetatem

(1) J. Zhishman, *Das Eherecht der orientalischen Kirche*, Wien 1864. p. 202 sq.

(2) In textu primaevo aetas praescripta erat 20 pro maribus et 18 pro feminis; sed haec mutata sunt per legem d. d. 7 febr. 1900.

(3) Cf. litt. circ. S. Synodi d. d. 12 ian. 1920 et 27 dec. 1930, apud Tančev nn. 949 et 950.

canonicam sint adepti; si tunc dissolutionem matrimonii peterent, quaestionem esse examini subiciendam (1).

Secundum Pravilnik, licet impedimentum dispensabile quoque aetatis inter irritantia computetur, declaratio nullitatis matrimonii solum admittitur, si masculus 16 annos aut femina 14 annos nondum complevit, sive ad instantiam eius qui secundum leges eorum personam gerit, sive ex officio. Sed si eo tempore quo sententia prodiit, sponsi aetatem lege praescriptam iam impleverunt, matrimonium non annullatur (§ 42).

Antea aliqui canonistae, praesertim serbi etiam aetatem nimis provectam vel magnam aetatis inter utrosque sponsos differentiam impedimentum matrimoniale constituere censuerunt (2). Quidquid tunc iudicandum erat de valore huius opinionis et praesertim fundamenti eius, hodie in omnibus legislationibus de quibus nobis sermo est, non iam cognoscitur.

2. *Consanguinitas.*

Iam a primis saeculis christiani non solum matrimonia inter consanguineos in linea recta, sed etiam inter primos gradus lineae collateralis non admiserunt. Maximi momenti vero evasit norma ab concilio Trullano stabilita, quod in can. 54 impedimentum usque ad 4. gradum lineae collateralis extendit (in concilio explicite matrimonium inter consobrinos interdicitur, sed ex similitudine postea omnes consanguinei quarti gradus comprehensi sunt). Saeculis quae sequebantur impedimentum paulatim ulterius productum est usque dum comprehenderet septimum gradum (3). Recentioribus vero temporibus leges impedimentum arctioribus limitibus circumscribere coeperunt (4).

(1) Tančev n. 945.

(2) N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2. Aufl. Mostar 1905, p. 585 provocat ad canones 24 et 88 S. Basilii, sed immerito ut iam alii notaverunt; cf. etiam Zhishman p. 206. Milaš limitem aetatis habuit 70 annos pro maribus, 60 pro feminis. In Ecclesia serbica ante viri 60 annorum et feminae 50 annorum dispensatione Episcopi indigebant ad matrimonium contrahendum cf. Č. Mitrović, Црквено право, Belgradi 1921 p. 131 sq.

(3) Id definitive statutum est sub patriarcha Luca Chrysoberges (1166), Zhishman p. 245.

(4) Ex omnibus ecclesiis orthodoxis Ecclesia Russiae prima fuit quae impedimenta ad cognationem pertinentia notabiliter reduceret. Id factum est

Omnes tres legislationes de quibus agimus, impedimentum in linea recta sine limite extendunt. In linea collaterali impedimentum consanguinitatis producitur usque ad septimum gradum apud Bulg. et Serb., ad quintum apud Alex. Ex litteris circularibus S. Synodi apud Bulg. episcopus super 7, S. Synodus super 6, apud Serbos ex Pravilnik episcopus super 6 et 7, S. Synodus super 5 dispensare valet (1).

Consanguinitas illegitima secundum fontes veteres impedimentum eadem ratione atque consanguinitas legitima produxit (2). Etiam hodie idem principium valet apud Bulg. (3). E contra Serb. ex generatione illegitima impedimentum in linea recta quidem indefinite, in linea collaterali vero usque ad tertium gradum extendunt (§ 12 n. 6). Alex. loquitur simpliciter de συγγένεια ἐξ αἵματος quod secundum vetus ius interpretandum videtur.

3. *Adfinitas.*

Quemadmodum impedimentum consanguinitatis, ita et vel magis impedimentum adfinitatis legem fundamentalem a concilio Trullano accepit. Can. 54 varii casus interdicti enumerantur quibus impedimentum de facto usque ad gradum quartum collateralem producitur. Posterioribus temporibus vetitum extensum est usque ad quintum gradum et, ubi « confusio nominum » oriebatur, usque ad septimum gradum (4) (i. e. ubi

---

praesertim decreto synodali d. d. 19 ian. 1810 quo limites impedimentorum consanguinitatis et adfinitatis quarto gradu circumscripta sunt. Gradus superiores non iam matrimonium irritant, sed dispensatio Episcopi super illis expetenda est. *Polnoe Sobrane Zakonnov,* ser. I, t. XXXI, n. 24091, p. 40. Cf. A. Pavlov, Курсъ церковнаго права, Troicka-Sergieva Lavra 1902, p. 356 sq. In Graecia ab anno 1873 impedimentum septimi gradus abrogatum manet.

(1) Canonismi n. 4. α. Pravilnik § 12 n. 2 et 3; § 13 n. 2; § 51 n. 1. In Ex. Ustav tantum statuitur ne contrahentes teneantur cognatione ab Ecclesia prohibita, art. 186 n. 2. Litteris circularibus S. Synodus saepius haec accuratius definivit. Hodie valent quae stabilita sunt die 21 mart. 1922, Tančev n. 965.

(2) Zhishman, p. 216.

(3) Vid. decis. 13 mart. 1908; Tančev n. 963.

(4) Zhishman, p. 320 sq., 342 sq.; Dauvillier-De Clerq, *Le mariage en droit canonique oriental,* Paris 1936, p. 138.

consanguinei ex novo matrimonio novum nomen parentelae accipiebant, nempe ubi relationes parentelae iam existentes nova relatione superveniente disturbabantur). Ex ultimo saeculo etiam hoc impedimentum reducere studuerunt.

Bulg. et Serb. hodie impedimentum usque ad sextum gradum producunt. Permittitur vero ut super quarto, quinto et sexto gradu dispensent sive S. Synodus, sive episcopi (1). Ab hac facultate excipitur matrimonium quarti gradus inter duos fratres et duas sorores apud Bulg. et Serb., et fratris et sororis cum sorore et fratre apud Bulg. Ratio huius exceptionis in plano est; matrimonium inter duos fratres et duas sorores explicite illegitimum declaratur ab concilio Trullano quod orthodoxi pro oecumenico habent. Bulgari alterum casum addiderunt quod prorsus eiusdem naturae esse videtur. In Canonismis impedimentum usque ad quartum gradum simpliciter extenditur (n. 4 β).

Praeter adfinitatem ex uno matrimonio ortam (διγένεια, двородно сродство) in iure ecclesiastico byzantino locum habet adfinitas ex duobus matrimoniis orta (τριγένεια, тchild тродно сродство) (2). Haec iam praeformata erat in iure Romano sed saeculo XIV demum usque ad tertium gradum producta est.

Hodie apud Bulg. et Serb. iidem limites servantur (3). Sed apud Bulg. primus gradus solus impedimentum absolutum constituit, i. e. super quo dispensari nequit. Apud Serb. ne id quidem viget; S. Synodus etiam super primo gradu dispensat. Ab impedimento secundi et tertii gradus tum apud Bulg. tum apud Serb. episcopi liberare valent. Canonismi ad normam iuris Romani redierunt. Interdicitur matrimonium vitrici cum uxore privigni et matrimonium novercae cum marito privignae (4).

Prioribus temporibus variae species impedimenti quasi-adfinitatis extiterunt (5). Ita quasi-adfinitas orta ex sponsalibus quae obsolevit postquam ritus sponsalium sollemnium coniunctus est cum ritu nuptiarum. In ius ecclesiasticum receptum

(1) Litt. circ. 21 mart. 1922, TANČEV n. 965. Pravilnik § 12 n. 4; § 13 n. 3; § 51 n. 2.

(2) ZHISHMAN p. 342 sq.; DAUVILLIER-DE CLERQ p. 139.

(3) Litt. circ. 21 mart. 1922, TANČEV 965; Pravilnik § 13 n. 4; 51 n. 3.

(4) N. 4 γ; cf. Dig. XXIII. 3. 15.

(5) ZHISHMAN p. 358 sq.

erat etiam impedimentum quod existebat secundum ius Romanum obtento divortio inter alterutrum ex coniugibus et liberis alterius coniugis ex novo matrimonio generatis [1]. Magis attendenda erat adfinitas illegitima quae oriebatur inter duos sponsos si alteruter commercium carnale habuerat cum consanguinea alterius [2]. Haec impedimenta quasi-adfinitatis in legibus de quibus agimus, non memorantur et propterea abrogata censentur. Apud Bulg. vero secundum testimonium Zankow existere pergit quasi-affinitas inter sponsos ex commercio carnali illegitimo ex usu tribunalium [3].

4. *Cognatio spiritualis.*

Impedimentum cognationis spiritualis primum invenitur in iure Iustinianeo [4] ubi matrimonium inter patrinum et susceptam interdicitur. Patres concilii Trullani in can. 53 ultra progrediuntur et patrinum etiam matrem puellae susceptae uxorem ducere vetant « quoniam necessitudo secundum spiritum maior est quam coniunctio corporalis ». Principium ab Patribus enuntiatum mox eo duxit ut cognatio spiritualis ad eosdem gradus extenderetur atque cognatio naturalis, i. e. ad septimum gradum [5]. Hanc tamen mitigationem admiserunt; restrictum erat impedimentum ad descendentes ab patrino et descendentes ab suscepta, praeterquam ad matrem puellae susceptae.

Apud Bulg. et Serb. hodie quoque impedimentum cognationis spiritualis usque ad septimum gradum matrimonio obstat [6]. In Pravilnik accuratius definitur hanc cognationem existere inter personam suscipientem, personam susceptam eorumque descendentes in linea recta, sicuti etiam matrem suscepti; praeterea patrinum eiusque uxorem pro una persona

(1) Cf. Instit. I. 10. 9; Blastares, litt. B cap. 8, ed. Rhalli e Potli t. VI p. 130.

(2) Balsamon ad Nomocanonem XIV tit., XIII, c. 2, ed. Rhalli et Potli t. I, p. 279.

(3) Zankov p. 120.

(4) Cod. V. 4. 26.

(5) Zhishman p. 271 sq.

(6) Litt. circ. 21 mart. 1922, Tančev 965 ; Pravilnik § 12 n. 5 et § 13 n. 5 ; § 51 n. 4.

reputari. Impedimentum indispensabile habetur solummodo in primo et secundo gradu, super tertio dispensat S. Synodus, super reliquis episcopi. Bulgari ne secundo gradui quidem dispensationem denegant, praeter casum ab concilio Trullano stabilitum, i. e. quoties de matrimonio inter patrinum et matrem susceptae agitur. Super reliquis casibus secundi gradus dispensat S. Synodus, super tertio et reliquis episcopi. Multo audacius in hac re Canonismi procedunt: impedimento subiacet tantum matrimonium inter patrinum et susceptam, eiusque matrem et filiam (n. 4 δ) (1).

5. *Cognatio legalis.*

Iam iure Romano ex adoptione impedimentum matrimoniale oriebatur inter adoptantem et adoptatum personasque maxime propinquas (2). Postquam tempore byzantino adoptio per benedictionem ecclesiasticam fieri coepit, et cognatio ex ea orta naturam cognationis spiritualis induit, impedimentum quod ad extensionem attinet, impedimento cognationis ex baptismo ortae assimilabatur (3).

Nostris temporibus hoc impedimentum multo minoris momenti est, cum in plerisque regionibus usus perficiendi adoptionem per benedictionem obsoleverit. Apud Bulg. litterae circulares S. Synodi quae de impedimentis ex cognatione ortis agunt, ne mentionem eius quidem faciunt et auctores ut Zankow expresse affirmant illam non iam vigere (4). Serb. contra impedimentum etiam hodie usque ad septimum gradum producunt (§ 12 n. 5 et § 13 n. 5). In § 21 decernitur ex cognatione legali impedimentum oriri in iisdem gradibus atque ex cognatione spirituali, si adoptio perfecta sit secundum praescriptum ritum ecclesiasticum. De dispensatione huius impedimenti eadem ibi stabiliuntur atque de cognatione spirituali. Etiam si adoptio mere civiliter perfecta est, Pravilnik cognationem legalem pro impedimento habere praecipit in illis

(1) Hoc praescriptum in memoriam reducit normam in Basilicis statutam XXVIII. 5. 14; sed hic praeter patrinum etiam filius patrini arcetur ab matrimonio ineundo cum suscepta, eiusve matre vel eius filia.

(2) Instit. I. 10 § 1; Dig. XXIII. 2. 17 et 55.

(3) ZHISHMAN p. 282.

(4) p. 120.

casibus in quibus impedimentum habetur secundum ius civile. Ultima haec norma fere consonat cum praescripto canonis 1080 Cod. I. C.

Canonismi hoc impedimentum admittunt inter adoptantem et adoptatum donec perdurat adoptio legalis (n. 4 ε).

6. *Ligamen.*

A principiis matrimonium christianum secundum vinculum matrimoniale eodem tempore existens exclusit. Christiani tam orientales quam occidentales, exceptis raris quibusdam sectis, unanimiter ex praecepto Domini naturam monogamicam matrimonii vindicaverunt. Si quae differentiae existerunt in hac re inter Orientem et Occidentem, non indolem monogamicam matrimonii sed dissolutionem matrimonii monogamici tetigerunt. Negat Ecclesia catholica matrimonium ratum et consummatum dissolvi posse nisi ob mortem alterutrius coniugum; orientales dissidentes e contrario praeter mortem multas alias rationes dissolutionis admittunt (1). Sed haec finem matrimonii spectant: quamdiu perdurat, omnes una voce alterum matrimonium fieri posse negant. Idcirco impedimentum ligaminis explicite memoratur in Canonismis: « matrimonium ante contractum » (3 α); in Ex. Ustav: « ne vinculo matrimoniali cum alia persona ligentur » (art. 186 n. 4); in Pravilnik: « matrimonium perdurans » (§ 12 n. 7).

Si ius catholicorum et ius dissidentium in hac parte concordat, in accessoriis paucae aliquae differentiae inveniuntur. Primum quod attinet ad convalidationem matrimonii cum hoc impedimento contracti. De hac secundum C. I. C. eaedem regulae valent atque de ceteris impedimentis: si impedimentum est publicum, post cessationem impedimenti consensus ab

(1) Generatim hac dissolutione prius matrimonium omnino cessasse et partes prorsus liberos factos esse iudicant. Propterea apud Serb. coniuges qui dissoluto matrimonio ad alias nuptias transierunt et his quoque dissolutis sive morte sive divortio, priorem unionem restaurare volunt, omnia praescripta exequi debent quibus communiter celebratio regitur matrimonii, ac si nunquam vinculo coniugali essent ligati (§ 114). Bulg. vero ut bene notat Pascalef, *Le mariage devant les tribunaux de l'église bulgare orthodoxe*, Sofia 1934, p. 21 sq. in hac re peculiarem usum habent. S. Synodus per plures litteras declaravit his coniugibus « sacramentum matrimonii non iam esse conferendum » et praesertim in litt. d. d.. 8 oct. 1926 rationes huius decisionis

utraque parte renovandus est forma iure praescripta (i. e. sicut in matrimonio de novo contrahendo) si est occultum, privatim et secreto renovandus est ab una vel ab utraque parte, prout impedimentum uni tantum vel utrique parti notum erat (can. 1135). Secundum Pravilnik, si ambae partes bonae fidei fuerunt, postquam prius matrimonium cessavit, alterum convalidatur (§ 49 n. 1). In hoc casu igitur nil aliud servandum esse videtur. Apud Bulg. secundum decisionem datam 14 apr. 1926 matrimonium cum hoc impedimento initum ne speciem quidem matrimonii habet et quamvis nullum declarari debeat ut nullitas possit urgeri, neque post solutionem prioris matrimonii convalidari potest; sed partes licet bona fide fuerint, semper post cessationem impedimenti contrahere debent acsi nunquam contraxerint (1).

Alterum est quod secundum C. I. C. impedimentum oritur tantum ex matrimonio valido, nunquam ex matrimonio irrito aut soluto (can. 1069). In Pravilnik vero inter impedimenta dispensabilia enumeratur « matrimonium nullum, donec cessaverit aut annullatum sit per sententiam iudicialem » (§ 13 n. 6). Secundum hanc paragraphum matrimonium nullum eundem effectum producit ad novum matrimonium celebrandum quod attinet, atque matrimonium validum. Aliae legislationes de hac extensione impedimenti ligaminis silent.

7. *Polygamia successiva.*

Antiquitas christiana secundas nuptias poenitentiae subiecit et vel difficilius ulteriores nuptias admisit. Praesertim in Oriente auctoritas tum ecclesiastica tum civilis eas certis limitibus

---

clare indicavit: Sanctum Evangelium et canones, ut notum est, indissolubilitatem matrimonii ab Ecclesia benedicti proclamant et secundum principia sua non concedunt divortium cum secundum matrimonium coram Deo reputetur cohabitatio peccaminosa. Si nihilominus secundum matrimonium in praxi Ecclesiae universalis sit receptum, id unice factum est ob fragilitatem humanam et ut maius malum evitetur - perversio. Res cum ita sint, coniugum separatorum ad primum matrimonium reditus reputari debet cessatio cohabitationis peccaminosae et reditus ad unionem naturalem matrimonialem. Църковенъ Вѣстникъ, t. XXVII, p. 376. Ceterum etiam apud Episcopos russos dispersionis similes voces auditae sunt. Cf. M. D'HERBIGNY, *Evêques russes en exil*, in *Orientalia Christiana*, t. XXI, 1931, p. 80, 162.

(1) TANČEV n. 1371.

circumscribere studuerunt. Ob quartum matrimonium imperatoris Leonis VI postquam acres controversiae ortae sunt, in tomo unionis quo demum compositae sunt lites Ecclesiam byzantinam dividentes, sub nulla ratione in posterum iam admissae sunt quartae nuptiae et tertiae eorum tantum qui aut quadraginta annos aetatis nondum attigerunt aut prolem non habuerant ex anterioribus connubiis (1). Has normas orientales dissidentes usque ad recentissima tempora retinuerunt, sed ultimis decenniis mitigare coeperunt.

Canonismi pro impedimento dirimente habent tria matrimonia anteriora simpliciter quin libertatem ulterius restringant (n. 3 β). Idem apud Bulgaros vigebat usque ad annum 1906; ex decreto tunc lato tria matrimonia anteriora constituunt impedimentum dispensabile et impediens tantum, quattuor matrimonia dirimens et absolutum super quo dispensatio nulla ratione conceditur (2). Similiter secundum Pravilnik tria matrimonia inter impedimenta dispensabilia, quattuor inter indispensabilia enumerantur (§ 12 n. 8 et § 13 n. 7). His anterior severitas satis mitigata est cum quinque matrimonia eiusdem personae non tam frequenter occurrant.

8. *Disparitas cultus et mixta religio.*

Invaliditas matrimonii christianum inter et non christianum contracti consuetudine potius quam lege in ius ecclesiasticum introductum est. In canonibus de eo explicite nil erat statutum, sed cum can. 72. Trullanum orthodoxum cum haeretica persona validum matrimonium inire non posse declarasset, a fortiori id de coniunctione cum non baptizato intelligebatur. Ita canonem etiam commentatores byzantini Zonaras, Aristinos et Balsamon interpretati sunt.

Ut ex canone Trullano apparet invaliditas non solum matrimonium orthodoxi cum non baptizato sed etiam cum haeretico initum afficiebat. Qui vero essent haeretici secundum sensum canonis, de hoc variis in regionibus et variis temporibus sententiae valde differebant (3). Hic historiam harum variatio-

(1) Zhishman p. 443 sq.
(2) Zankov p. 123.
(3) Cf. de hac re auctores orthodoxos Zhishman p. 506 sq.; Zankov p. 131 sq.; Milasch p. 621, 643-645 etc., 558 sq.

num scribere non possumus. Alii inter haereticos omnes secundum conceptum orthodoxorum de fide errantes adnumerare voluerunt, alii hanc vocem vel applicabant illis tantum qui ab concilio oecumenico ut tales condemnati sunt, vel qui dogmata fundamentalia christianae fidei negaverunt ut mysterium SS.mae Trinitatis et similia. Sufficit nobis in memoriam revocare quod in patriarchatu Constantinopolitano, postquam per multa saecula praxis contraria obtinuit, ab anno 1755 catholicos et protestantes rebaptizare et proinde matrimonium cum illis contractum matrimonio quod cum non baptizatis initur, aequiparare coeperunt. Eodem tempore in Russia nuptiae cum catholicis et protestantibus initae, saltem si ab sacerdote orthodoxo benedictae erant, pro validis habitae sunt. Ut has differentias explicent, orthodoxi hodie recurrunt ad doctrinam de oeconomia.

In Ex. Ustav statuitur inter requisita ad matrimonium celebrandum id tantum ut sponsi muniti sint testimonio baptismatis (art. 186, n. 7), cuius deficientia vero matrimonium non invalidum reddit (art. 202). Constat vero etiam hodie matrimonium inter partem baptizatam et partem non baptizatam initam esse invalidum ([1]).

In Pravilnik disparitas cultus inter impedimenta indispensabilia adnumeratur (§ 12 n. 9). Iuvat iam accuratius inspicere qua ratione hic circumscribatur. In § 23 dicitur hanc fidei disparitatem impedimentum constituere quoties unus ex partibus pertineat ad coetum religiosum qui sacramentum baptismi non habet vel cuius baptismus non pro valido habetur ([2]). Notandum est immediate non quaeri de validitate vel invaliditate vel deficientia baptismi personae de qua agitur, sed de adscriptione ad certum coetum religiosum; in secundo loco

([1]) Zankov p. 125 qui citat etiam litteras S. Synodi 19 mart. 1909; Bobčev p. 324, Pascalef p. 41.

([2]) Si textus paragraphi interpretandus est uti iacet, de validitate matrimonii non iudicandum est secundum illum coetum in quo pars non orthodoxa baptismum recepit, sed secundum eum ad quem nunc pertinet. Ita orthodoxus qui ad mahumetanos transiit, matrimonium cum orthodoxa valide non iam contrahet. Haec interpretatio respondet sat bene principiis quae apud orthodoxos hodie magis magisque recipiuntur; eam ut certam proponit R. Kušej, p. 96. Si apostata ab orthodoxia ad nullum alium coetum religiosum transit, hic auctor quaestionem apertam relinquit.

dein de toto coeto quaeritur an baptismum admittat, an baptismus ab eo administratus pro valido habeatur. Hic modus stabiliendi impedimentum cohaeret cum doctrina quam hodie multi orthodoxi de sacramentis proponunt. Ecclesiae potestatem adscribunt revalidandi sacramenta de se invalida et infirmandi sacramenta de se valida. Hanc potestatem licet non omnes iisdem limitibus circumscribant, hodie admittunt plerique auctores. Matrimonium irritum ob impedimentum disparitatis cultus convalidatur cum coniux non christianus (i. e. sensu supra exposito) fidem orthodoxam amplectitur (§ 49 n. 2).

Canonismi etiam hic breviter tantum definiunt invalide contrahi matrimonium cum non christianis (n. 3 δ), quod de non baptizatis intelligendum esse videtur.

Si matrimonio cum non baptizato (et haeretico quatenus supra dictum est) impedimentum dirimens obstat, coniugia *cum baptizatis non orthodoxis* hodie saltem plerumque mitius tractantur.

In Ex. Ustav de eis sermo non habetur, sed auctores bulgari diversitatem professionis fidei christianae inter impedimenta impedientia enumerant. Ex litteris circul. S. Synodi 20 dec. 1890 datis matrimonia cum christianis non orthodoxis permittuntur (1). Verum requiritur ut nuptiae ab sacerdote orthodoxo benedicantur.

In Pravilnik impedimentum mixtae religionis inter impedimenta dispensabilia ponitur (§ 13 n. 8); adest si unus ex sponsis pertinet ad coetum religiosum cuius baptismus ab Ecclesia orthodoxa pro valido habetur, sed qui non unitus est Ecclesiae orthodoxae (§ 25) (2).

In Canonismis statuitur matrimonium orthodoxi cum christiano alterius confessionis tunc tantum permitti si pars non orthodoxa scripto promiserit 1) matrimonium benedicturum esse sacerdotem orthodoxum, 2) prolem orthodoxe baptizatum et educatum iri, 3) in casu litium inter coniuges competentiam Orthodoxae Ecclesiae agnosci. Licet id non explicite statuatur, matrimonium contra hoc praescriptum initum iam

(1) Tančev n. 1005.

(2) Per hoc praescriptum Ecclesia serbica severitatem valde auxit. Usque ad id tempus impedimentum mixtae religionis in Serbia pro impedimento impediente tantum habebant. Cf. Milasch p. 621, 643-645.

ob alias rationes (licentiam non reciperet episcopi nec benediceretur ab sacerdote orthodoxo) invalidum haberetur [1].

9. *Excommunicatio perpetua* (коначно искључене из црквене заједнице).

In iure Ecclesiae orientalis distinguitur excommunicatio minor et excommunicatio maior seu anathema [2]. Per illam excommunicatus ab receptione sacramentorum aliarumque gratiarum removetur, per hanc quae ob gravissima tantum delicta infligitur, e communione ecclesiastica prorsus eicitur et fideles ab omni commercio cum eo arcentur. Excommunicatio perpetua etiam nunc inter poenas in Lege de constitutione eccl. Serbicae enumerantur [3].

Licet excommunicatio maior matrimonio celebrando indirecte obstaret, idcirco quod in tali matrimonio non admittebatur benedictio sacerdotalis, tamen ob hanc excommunicationem usque ad id tempus non habebatur impedimentum matrimoniale, quod de novo nunc in ius Ecclesiae serbicae introductum est.

Hoc impedimentum apud reliquos orthodoxos ideoque apud Bulgaros et in Canonismis non habetur.

10. *Impedimentum Ordinis.*

Canonismi inter impedimenta enumerant: « ordinem sacrum » (χειροτονία), Pravilnik statum clericalem (свештенички чин). Ex. Ustav explicite huius impedimenti mentionem non facit, sed canonistae bulgari illud pro tali habent ex auctoritate veterum canonum [4].

Non hoc loco discutiendum quo tempore impedimentum ordinis factum sit impedimentum dirimens matrimonium. Suf-

(1) De hac quaestione inter auctores orthodoxos controversa vide v. g. quod nuperime scripsit P. D. Augerinos, Τὸ δίκαιον τῶν μικτῶν γάμων in periodico patriarchatus Alexandrini « Πανταῖνος » 1937, p. 25-28 qui ipse invaliditatem talium matrimoniorum affirmat.

(2) Milasch p. 499 sq.; Pavlov p. 424; Zankov asserit anathema sollemnitatem exteriorem excommunicationi addere p. 271.

(3) Устав српске православне цркве, art 210 in Црквено законодавство, lib. III. p. 103.

(4) Zankov p. 126.

ficit nobis quod, quemadmodum Zankov dicit, » tum antiqua tum hodierna praxis... » in hac re concordat ([1]).

Quae Canonismi de cheirotonia dicunt interpretanda esse videntur de ordine diaconatus et superioribus ordinibus. Subdiaconatus secundum terminos ex multo tempore receptos non per cheirotoniam sed per cheirothesiam confertur. Secundum veteres leges et canones sane non solum diaconi et sacerdotes, sed etiam subdiaconi validum matrimonium inire non poterant ([2]). Haec norma theoretice hodie quoque in multis ecclesiis orientalibus retinetur, licet de facto vix servetur. In Ecclesiis vero Syriae, Palestinae, Aegypti etc. vel mox in desuetudinem abiit, vel numquam receptum est. Idcirco in his regionibus diaconi tantum et sacerdotes hoc impedimento comprehenduntur.

Secundum Pravilnik constituitur impedimentum indispensabile « statu clericali ». Qui ordines hic comprehendantur non clare indicatur, sed secundum auctores anteriores impedimentum se extendebat ad subdiaconatum et ordines superiores ([3]). Eadem ratione circumscribitur ab auctoribus bulgaris ([4]). Sed haec theoretice valent, ut supra dictum est; de facto impedimentum subdiaconorum vix iam attenditur.

Qui considerat quot sacerdotes, praesertim in Serbia, hodie postulent ut post mortem uxoris sibi alteris nuptiis coniungi concedatur, codicem serbicum in hac re potius conservatorem fuisse iudicabit. Non idem affirmari potest de alia quaestione quae huc pertinet et in qua legislatio serbica ab iure catholico differt. In § 24 statuitur ut impedimentum ordinis cesset eo quod clericus reducatur ab auctoritate ecclesiastica competente ad statum laicalem. Eadem regula ab Ecclesia bulgarica iam adoptata erat in quadam decisione data die 13 iulii 1903 ([5]).

([1]) In nota ibi etiam singularem opinionem archiepiscopi Šaguna metropolitae Transsilvaniae in memoriam revocat qui ordinem impediens tantum impedimentum non dirimens esse voluit. Notum est ob hanc rationem manuale iuris metropolitae in regno Rumaeniae ab auctoritate ecclesiastica orthodoxa prohibitum esse. ZANKOV iure etiam ad unanimem consensum omnium canonistarum insigniorum provocat.

([2]) Cod. I. 3. 44 (45); conc. Trull. can. 3. Cf. ZHISHMAN p. 472; DAUVILLIERS-DE CLERQ p. 172.

([3]) MILASCH p. 598.

([4]) ZANKOV p. 126; BOBČEV p. 323.

([5]) Ita ZANKOV p. 126.

Haec disciplina primum in Russia introducta, nunc in Ecclesiis orthodoxis communis fere evasit. Canonismi explicite eius mentionem non faciunt. Notum est in Ecclesia catholica impedimentum ordinis per reductionem ad statum laicalem non tolli, sed indigere dispensatione quae pro sacerdotibus certis tantum in casibus conceditur et consideratis circumstantiis.

11. *Impedimentum voti (monachalis).*

Hoc impedimentum ad disciplinam antiquae Ecclesiae reduci potest ideoque in omnibus Ecclesiis invenitur. In Pravilnik indicatur inter impedimenta indispensabilia « монашки завет (мала и велика схима) » (§ 12 n. 12); in Canonismis « ἡ μοναχικὴ κουρά » (n. 3 γ). Non memoratur in Ex. Ustav; sed secundum assertiones auctorum apud Bulgaros quoque in vigore est (1).

Post novitiatum candidati ordinarie tonsuram monachalem et habitum monachale (parvum habitum seu μικρὸν σχῆμα) recipiunt et inter alias caeremonias vota religiosa emittunt. Magnus seu angelicus habitus (μέγα σχῆμα) quem monachi in exercitio virtutum naviter exercitati post lapsum multorum annorum accipiunt, ad vitam austeriorem et magis cum Deo coniunctam obligat sed effectus iuridicos non producit. Habetur vero alia species monachorum qui initiantur receptione tonsurae et pallii monachalis (rason, unde rasophoroi nominantur) quin vota emittant et habitum vestiantur monachale. Quibus monachis utrum liceret libere ad saeculum redire an gravi obligatione manendi tenerentur sicuti ceteri, iam a temporibus S. Theodori Studitae disputaverunt (2). Etiam hodie de hac quaestione diversimode iudicant quod in legibus quoque manifestatur. Canonismi impedimentum adnectunt tonsurae monachali, i. e. etiam rasophoros ei subiciunt (3). E contrario in Pravilnik a voto producitur et explicite restringitur ad mona-

(1) Zankov p. 126; Bobčev p. 323; Pascalef p. 40 etc.
(2) Zhishman p. 492 sq.
(3) Idem affirmant auctores graeci recentiores v. g. M. Christodoulou, Πρόχειρον νομικόν, t. I, Constantinopoli 1889, p. 17; M. Sakellaropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athenis 1898, p. 522 qui explicite sibi hanc quaestionem proponit. In eundem sensum convenire videtur B. S. Papaspyropoulos, Ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον, Athenis 1925, p. 122.

chos parvi et magni habitus. Item canonistae bulgari causam impedimenti in voto reponunt.

Haec igitur normis veteris iuris respondent. Sed novarum idearum indicia inveniuntur in Pravilnik § 24 quo impedimentum cessare decernitur simul atque monachus per auctoritatem legitimam reductus est ad statum saecularem. Idem apud Bulgaros viget (¹).

13. *Vetitum perpetuum ineundi matrimonii vi legis vel sententiae legitimae.*

Hoc impedimentum tantum in Serbia viget et introductum est ab Pravilnik; ante in hac forma non existebat. Non dederminantur materialiter circumstantiae, ut fit in ceteris impedimentis, sed omnibus prohibitionibus perpetuis ineundi matrimonii quae vel lege vel sententia iudiciali statuuntur, in genere hac paragrapho vis irritandi matrimonii seu impedimentum indispensabile adiungitur (§ 12 n. 15). Unicus casus talis vetiti qui in Pravilnik occurrit, est prohibitio transeundi ad novas nuptias facta ei qui ob propriam culpam iam bis sententiam divortii accepit. Hic secundum § 113 non admittitur ad novum matrimonium celebrandum. Iudices in emittenda sententia dissolutionis ob adulterium unius partis huic proibitionem transeundi ad novum connubium imponere possunt; sed haec nostris temporibus ad certum tempus datur.

14. *Impedimentum adulterii.*

Iam iure Romano matrimonium inter adulteros irritum declaratum est; notandum vero hic coniunctionem carnalem uxoris cum viro alieno, non vero mariti cum muliere libera adulterium constituisse (²). Ecclesia orientalis impedimentum ab iure byzantino transsumpsit sed posterioribus saltem saeculis

(¹) ZANKOV p. 127.

(²) Dig. XXIII. 2. 26. Nov. 136, c. 12. Etiam tertius cum adultera matrimonium inire non potuit (cf. Dig. XLVIII. 5. 12) quod aliqui etiam nostris temporibus vigere volnnt. CHRISTODOULOU p. 222. B. S. PAPASPYROPOULOS de hac re controversias existere dicit, p. 123.

utrumque sexum aequali ratione tractavit (1). Ad constituendum impedimentum requiritur ut adulterium sit formale et consummatum; porro ut matrimonium ob adulterium solutum sit vel saltem sententia iudicialis prodierit in qua adulterium declaretur et partibus noxiis ne matrimonium inter se ineant, prohibetur (2).

In Ex. Ustav art. 187 nota 2 explicite declaratur partem culpabilem post matrimonii ob adulterium dissolutionem novas nuptias cum complice inire non posse. A Synodo bulg. vero plures decisiones latae sunt quibus matrimonium permittebatur propterea quod alter coniux ansam adulterio dederat vel quod aliae rationes mitigantes aderant (violentia alterius coniugis, vexationes, paupertas). In his casibus vel iudex in sententia sua prohibitionem non pronuntiat vel S. Synodus ab ea dispensat. In Pravilnik impedimentum dispensabile constituitur adulterio consummato ab illis personis quae matrimonium inire cupiunt, eo tempore quo una ex eis a coniuge non separata erat (§ 13 n. 9). Ut hoc impedimentum existat, adulterium ab tribunali ecclesiastico aut civili declaratum sit oportet (§ 26). Canonismi item adulteros inter se impedimento teneri statuunt quoad usque perdurat sententia iudicialis qua adulterium declaratur (n. 3 ς).

15. *Impedimentum criminis.*

In Occidente impedimentum simplex adulterii non receptum est vel non perduravit. Tempore medii aevi vero impedimentum adulterii qualificati seu criminis efformatum est, quod varias species sub se continet et in C. I. C. quoque conservatur. In Ecclesiis orientalibus ubi impedimentum adulterii simplex vigebat, hoc impedimentum non cognoscebatur; sed ex iure civili occidentali in Codicem serbicum transiit. Hic nullum declarat matrimonium eorum qui condemnati sunt idcirco quod vitae coniugis alterutrius insidiati sunt (3). Pariter nunc Pravilnik impedimentum dispensabile constituit inter eos qui mutuo consilio insidias paraverunt vitae coniugis unius ex eis (§ 13

(1) Zankov p. 122; Milasch p. 619.

(2) Zankov p. 122.

(3) § 81; § 69 n. 11; § 93 n. 10.

n. 10). Hoc impedimentum vim habet ex quo declaratum est per sententiam tribunalis sive ecclesiastici sive civilis (§ 26). Apud reliquos orthodoxos impedimentum criminis non viget.

16. *Tempus luctus.*

Iam iure Romano prohibitum erat ne vidua intra « legitimum tempus » alteri nuberet [1]. Id statutum est ne fieret « perturbatio sanguinis » et ut de patre prolis nasciturae certo constaret. Quodsi proles intra legitimum tempus nascebatur, eo ipso prohibitio cessabat. Hoc ultimum praescriptum postea submutatum est a legibus byzantinis quas secutum est deinde ius ecclesiasticum. Mulier si ad lugendum non tenebatur v. g. quod maritus ob crimina condemnatus erat, post partum ad novas nuptias transire poterat. Si vero ad lugendum tenebatur, totum tempus luctus expectare debebat etsi pepererat; nam propter duplicem rationem tempus luctus praescriptum erat tum ne seminis confusio oriretur, tum ob reverentiam et honorem mariti [2]. Quod per Eclogam proibitio contrahendi ad maritum extensa est, posteriores leges abrogaverunt [3].

Matrimonia contra has praescriptiones inita valebant, sed partes infamia notabantur et mulier damna pecuniaria patiebatur.

Hodie Canonismi tempus luctus per decem menses protrahunt et inter impedimenta dirimentia ponunt (n. 3 ε). Haec obligatio mulierem afficit et computatur ex tempore quo solutum est matrimonium sive morte sive divortio.

Apud Serbos prohibitio matrimonii tempore luctus contrahendi ex fontibus universalibus recepta erat. In codice serbico tempus luctus impedimentum impediens constituebat et per novem menses extendebatur si mulier praegnans erat; per sex menses, si proles non expectabatur [4]. In Pravilnik non iam inter impedimenta sed inter « vetita » ponitur et protrahiter ad decem menses post finem matrimonii, sive morte con-

(1) Dig. III. 2. 11.

(2) Basilica XXVIII. 5. 32; Blastares litt. B. c. 8, ed. Rhalli et Potli t. VI, p. 140.

(3) tit. II, II. Cf. Zhishman p. 680.

(4) Грађански Законик. § 70 n. 2; §§ 105. 106.

iugis finem habuerit, sive divortio, sive annullatione (§ 37 n. 1).

Apud Bulgaros tempus luctus non iam pro impedimento habetur [1].

17. *Morbi physici.*

Secundum Ex. Ustav art. 186 n. 5 praeter amentes et animo imbecilles etiam qui laborant epilepsia aut syphili, impedimento dirimente tenentur [2]. Amentes et imbecilles animo hoc loco missos faciam cum dicere nolim de impedimentis ex defectu consensus. Singulare vero est quod in iure ecclesiastico matrimonium ab epilectico vel syphilitico initum nullum declaratur. Zankov iure affirmat hanc praescriptionem ex considerationibus non tam ad religionem quam ad publicam sanitatem pertinentibus profluxisse [3].

Ceteri orthodoxi hoc impedimentum non cognoscunt, sed ob similes rationes divortium permittunt. Ita secundum Pravilnik matrimonium solvi potest ob morbum malitiosum incurabilem et contagiosum (§ 102); secundum Canonismos ob lepram (n. 11).

Paucis resumamus quae hucusque diximus. Circa conceptum et divisionem impedimenti in genere duo praesertim mentionem merentur. Attentionem movet quod imprimis Canonismi et Pravilnik impedimenta dirimentia tantum norunt. Id eo magis notandum est tum propterea quod inter ea v. g. in Canonismis tempus luctus, in Pravilnik mixta religio ponuntur quibus generatim orthodoxi vim prohibitivam non dirimentem attribuunt; tum ob hanc rationem quod multi auctores orthodoxi qui de impedimentis matrimonialibus ultimis temporibus scripserunt divisionem inter impedimenta dirimentia et impedientia receperant [7]. Fatendum vero leges recentiores hac ratione agendi rediisse potius ad principia iuris

(1) ZANKOV p. 133.

(2) Cf. art. 202 n. 4.

(3) p. 123.

(7) Ita MILASCH p. 596; MITROVIĆ p. 131; ZANKOV p. 116 sq.: BOBČEV p. 318; CHRISTODOULOU p. 10, 29; PAVLOV p. 326; N. SUVOROV, Учебникъ церковнаго права, Moscae 1912, p. 352.

ecclesiastici orientalis veteris quod ius Romanum sequens actui qui fiebat contra legem nullam vim tribuebat.

Alterum est quod Bulg. saltem, aliis impedimentis dirimentibus effectum nullitatis, aliis annullabilitatis tantum adnectunt. Haec sane ab antiqua traditione recedunt et vim manifestant quam codices civiles recentiores exercuerunt in ius ecclesiasticum. Observatur studium, maius momentum maioremque efficaciam sententiae iudiciali tribuendi, quod in foro externo claram decisionem permittit et solutiones bene determinatas. Sed istae normae saepe principiis innituntur quae minus respondent praeceptis religionis christianae.

Ad singula vero impedimenta quod attinet, reperimus Alex., Bulg., Serb. in plerisque inter se convenire. Ex impedimentis ab antiquo in Ecclesia orientali receptis omnes retinent impedimenta aetatis, consanguinitatis, adfinitatis, cognationis spiritualis, ligaminis, polygamiae, disparitatis cultus (mixtae religionis), ordinis, voti, adulterii. His adnumeratur apud Alex. et Serb. impedimentum cognationis legalis quod Bulg. non iam admittunt. Non memorantur impedimenta raptus, impotentiae, quasi-adfinitatis, impedimentum quod existit inter curatorem et pupillum, impedimentum fraternitatis sanguinis, corruptionis sponsae. Raptus hodie sane inter impedimenta enumerari pergit, sed inter impedimenta quae ex defectu consensus oriuntur. Impotentia secundum veterem traditionem orientalem communiorem non inter impedimenta sed inter causas divortii ponitur. Secundum Pravilnik obstat validitati matrimonii si alter coniux eam ignoret vel circa eam erret (§ 27 n. 5). Impedimentum fraternitatis sanguinis quod nunquam commune fuit, iam ex multo tempore obsolevit. Impedimentum ob ignorantiam vel errorem circa praegnationem sponsae ex tertio existit apud Serb. (§ 27 n. 4). Impedimentum quod matrimonium inter curatorem et pupillum irritabat, originis erat civilis.

Si Alex., Serb. Bulg. quod ad species impedimentorum attinet in plerisque conveniunt, in extensione quam singulis impedimentum concedunt, maiores observantur differentiae. Ob mutiones circumstantiarum et idearum antiqua severitas saepe non iam retineri potuit et introductae sunt mitigationes prioris iuris. Duplici via in hac re leges procedunt; aliae antiquam extensionem plerumque retinent, sed per dispensatio-

nem regulariter datam impedimentum reducunt. Aliae ipsam extensionem arctioribus circumscribunt limitibus. Illam viam *ingressi sunt* Bulg. et Serb., qui impedimenta consanguinitatis aliaque ad cognationem pertinentia usque ad gradus prioribus saeculis stabilitos extendunt. Hoc vero inter eos intercedit discriminis quod Bulg. impedimentibus dispensabilibus vim attribuunt solummodo impedientem matrimonium et hac ratione plerumque redeunt de facto ad normas ab concilio Trullano statutas; Serbi contra qui in hanc re maxime omnium inveniuntur conservatores, omnibus impedimentis vim dant dirimentem matrimonium et tantum per dispensationes mitigationem inducunt. Alteram viam elegerunt Canonismi qui interdum sat audaciter extensionem priorem impedimentorum reduxerunt.

Hac ratione hodie reductionem passa sunt impedimenta omnia quae ad cognationem pertinent, porro impedimenta polygamiae et adulterii. Impedimenta ordinis et voti idcirco mitigata sunt quod permittitur iam matrimonium illis qui per auctoritatem competentem ad statum laicalem vel saecularem sunt redacti. Eadem manserunt impedimenta ligaminis (si impedimentum ob matrimonium nullum apud Serb. excipias) et disparitatis cultus. Unicum impedimentum quod auctum est apud omnes, est impedimentum aetatis.

E. HERMAN S. I.

COMMENTARII BREVIORES

A propos de spiritualité hésychaste : Controverse sans contradicteur.

Le monastère russe de Saint-Pantéléimon supporte dignement la pauvreté où l'a réduit la révolution bolchévique. Parmi ses habitants, les visiteurs n'oublieront jamais un jeune moine, polyglotte, aimable et grave qui porte dans sa chair les marques d'un passé militaire héroïque. Avec la même ardeur qu'il mit jadis au service de son pays, le P. Basile se donne maintenant à la vie religieuse. Mais qui aurait cru qu'il trouverait dans son indigente solitude les livres nécessaires pour écrire des dissertations dignes de paraître dans un recueil savant comme le *Seminarium Kondakovianum ?* (1) Voilà un exemple qu'on souhaite voir imiter par d'autres Athonites plus fortunés !

Exposer et défendre la doctrine palamitique, on comprend que cette idée hante un esprit qui en est imbu, disons mieux une âme qui en vit. Que cela n'aille pas sans polémiques contre des opposants (qui ne sont pas tous des latins !), il faut s'y attendre. Il convient seulement de souhaiter que tout se passe dans l'apathia propre aux ascètes orientaux. C'est plaisir de constater que le P. Basile ne s'en départ jamais. Peut-être pourtant a-t-il lu un peu vite, et s'est-il, à la manière de certains scolastiques, découvert des adversaires en des gens avec lesquels il est au fond parfaitement d'accord.

Sa méthode est bonne : une première partie traite « des fondements ascétiques et gnoséologiques de la théologie de Saint Grégoire Palamas », avant d'aborder la théologie proprement dite qui fait l'objet de deux autres chapitres : II. « Essence » et « Energies » ; III. Lumière divine incréée. En mettant ainsi les considérations ascé-

(1) *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Etudes byzantines.* VIII (Praha 1936), p. 99-154 : Аскетическое и богословское ученiе Св. Григорiя Паламы.

tiques et mystiques (« gnoséologique », veut dire cela ici), il a plus raison qu'il ne pense: tandis que d'autres théoriciens, par souci d'orthodoxie, commencent par déterminer ou rappeler les données de la foi que la mystique ne devra contredire en aucun cas, Palamas prend pour point de départ de son système les expériences des contemplatifs hésychastes, admises comme faits avérés et de valeur religieuse indubitable. La théologie palamitique n'existerait pas sans cette nécessité de justifier la pratique des hésychastes, Le palamisme c'est le mysticisme hésychaste, profondément persuadé de sa valeur, se cherchant une base théologique dans la tradition, en quête de prémisses capables d'étayer ses conclusions. La méthode historique du P. Basile est bonne; peut-on en dire autant de la méthode théologique de son héros? Sans doute, aucune théorie ne prévaut contre un fait; à condition que ce fait soit dûment constaté et scientifiquement délimité, c'est à dire isolé des commencements d'interprétation et des jugements de valeur qui trop souvent le recouvrent, surtout quand il s'agit de psychologie. La confusion entre fait et interprétation explique l'entêtement de tous les illusionnés de la vie spirituelle. Il est permis de se demander si la critique de Palamas a été d'une acribie suffisante à l'égard des récits de ses amis hésychastes ou de ses propres expériences. — Cela dit, nous sommes parfaitement d'accord avec le P. Basile: l'étude du palamisme doit commencer par la connaissance exacte des enseignements ascétiques et mystico-pratiques de l'hésychasme.

Qu'est-ce que l'hésychasme? Nous l'apprenons dans une longue note (p. 100, n. 2): « Sous le nom d'hésychasme ou de bezmolvničestvo on désigne d'ordinaire une tendance spirituelle du monachisme oriental pravoslave, se consacrant entièrement à l'œuvre de la pure contemplation et de l'union à Dieu par l'oraison. Cette tendance, qui avait atteint au temps de S. Grégoire Palamas un de ses plus hauts points de développement, avait alors pour principal centre de manifestation le Mont Athos et sa population monastique. Cependant il ne faudrait pas croire que l'hésychasme athonite du quatorzième siècle fût un phénomène totalement nouveau dans l'histoire du monachisme oriental; car, de pair avec le cénobitisme monastique, d'esprit surtout pratique (son idéal est le plus lumineusement exprimé dans les Règles monastiques de Saint Basile le Grand et dans les œuvres de Saint Théodore Studite), il a existé depuis longtemps dans l'Eglise Orthodoxe (depuis le moment même que naquit la vie monastique en Egypte aux troisième et quatrième siècles) et jamais il ne s'interrompit pour faire place à une orientation hésychaste plus contempla-

tive, de pure oraison. A ce fait rendent témoignage, non seulement de nombreuses vies de saints de toutes les époques de l'histoire ecclésiastique et les récits des vieux Patériks, mais encore les ouvrages d'esprit « hésychaste », parvenus jusqu'à nous, et provenant de personnages tels que Saint Antoine le Grand, Evagre le Pontique, saint Macaire l'Egyptien, Nil le Sinaïte, Marc l'Ascète et le bienheureux Diadoque (V. s.), Isaac le Syrien (VI. s.), Hésychius et Philothée du Sinaï (VII-IX. s.). Plus loin, par Saint Syméon le Nouveau Théologien, Nicétas Stéthatos (XI. s.) et Nicéphore Moine (XIII. s.) cette ligne spirituelle conduit aux hésychastes Athonites (XIV. s.) — au bienheureux Grégoire le Sinaïte (+ 1346) et à Saint Grégoire Palamas. Il serait pourtant inexact de penser que cénobitisme et anachorétisme contrastent de façon tranchée l'un avec l'autre, et en général, qu'ils se soient fixé des voies spirituelles totalement différentes. (Semblable manière de voir se rencontre dans les livres récemment parus du P. Irénée Hausherr (S. J.) *La Méthode de l'oraison hésychaste,* dans les *Orientalia Christiana* t. IX, 2 (1927) et: *Un grand Mystique Byzantin: Vie de Syméon le Nouveau Théologien, Orient. Chr.* t. XII (1928).... ».

Le premier de ces deux livres a 114 pages; le second 350: on aurait été heureux d'apprendre à quel endroit précisément sont émises ces opinions fausses. Car fausses elles sont, assurément; comme serait faux le sentiment qui établirait une opposition tranchée, une différence totale entre l'école bénédictine et l'école dominicaine.

Des « *caractéristiques* nettement différentes » (c'est le mot que j'avais employé) ne constituent point une différence totale, ni même nécessairement profonde. A relire ma page 119 [23] de l'*Oraison Hésychaste,* j'ai plutôt l'impression que le P. Basile, dans les lignes ci-dessus, accentue, plus que je ne faisais voici dix ans, la divergence entre Studites Basiliens et Hésychastes. Rappelons-nous que S. Basile *n'est pas* Saint Grégoire de Nysse, mais qu'il est son frère; que Saint Théodore Studite *n'est pas* Saint Platon, mais qu'il est son neveu et son fils spirituel. C'est le patient travail des historiens de la spiritualité qui devra tâcher de mesurer exactement, s'il se peut, la distance qui les séparent les uns des autres.

Les Occidentaux, surtout contemporains, s'appesantissent peut-être un peu trop sur la distinction des écoles. Mais pour éviter cet excès qui fait tort à l'unité doctrinale foncière, il ne faudrait pas tomber dans l'excès opposé qui contredit l'histoire. Du reste, voici des Russes: Serge Zarine termine son gros volume Аскетизмъ (S.-Péters-

bourg 1907, p. 682) par cette conclusion: « Ainsi donc, le principe général, fondamental le plus caractéristique de l'ascétique pravoslave s'avère être la γνῶσις... », c'est à dire la tendance à la contemplation, à la mystique. G. P. FÉDOTOV, Святые Древней Руси, Paris 1931, p. 249, écrit: « La mystique, aussi bien au sens de contemplation que de méthodes spéciales d'oraison mentale, ne paraît pas caractéristique pour la sainteté russe. Il se peut qu'elle soit moins propre à elle qu'à la sainteté grecque ou catholiqne. Mais il ne faut pas oublier que le siècle le plus grandiose de la sainteté russe (XV.) se déroule sous le signe de la vie mystique et qu'à ses sources ne se tient nul autre que le bienheureux Serge [de Radonège]... Néanmoins cette tendance mystique s'est montrée chez nous tout à fait obscurément, au point que, s'il se trouvait un critique qui voulût tout bonnement nier l'existence d'une école mystique russe, il serait malaisé de le réfuter: tellement sont ténues et presque insaisissables ses traces ». Il y a donc des écoles de spiritualité en Orient: les anciens saints russes rejoignent les basiliens et les studites; Zarine a vu, à tort, toute l'ascétique orthodoxe à travers les « Pères Neptiques ».

Si le P. Basile veut connaître quelqu'un qui exagère manifestement le contraste, jusqu'à dénigrer la vie commune au profit de l'anachorétisme, qu'il lise par exemple dans la Revue Serbe Духовна Стража (VIII, 4, p. 203-206), par ailleurs si intéressante, l'articulet de l'*Inok* Teofan. Après des considérations historiques sommaires, on dirait mieux rudimentaires ou primaires, sur Antoine le Grand et Paul de Thèbes (nul ne reçoit le titre de saint dans ces pages, sauf — peut-être parce que nous sommes en Serbie — Saint Sabas), voici un spécimen du style employé à propos du cénobitisme. « Qu'est-ce qui a pu pousser Pachôme à faire pareille réforme de la vie monastique? Peut-être l'insuffisance des bâtiments pour un si grand nombre de moines, car le monachisme s'est répandu rapidement. Peut-être Pachôme a-t-il pensé que les mauvais moines par la communauté avec les bons se perfectionneraient. Mais peut-être a-t il simplement voulu leur faciliter la vie en leur procurant de la compagnie et de la distraction. Mais par là même il a blessé le monachisme à sa racine etc... ». Et Basile le Grand? « Basile le Grand dit que le moine sauverait son âme et en même temps serait utile aux autres. Mais il est difficile d'atteindre ces deux buts ensemble. Il peut arriver que par là l'un et l'autre soit manqué. Basile le Grand a pu voir l'affaire d'une façon optimiste .... Mais après le moyen-âge, dans les temps récents et tout récents, il est apparu toujours plus clairement que dans

la vie commune il est plus facile aux mauvais de gâter les bons, qu'aux bons de corriger les mauvais. Ainsi en est-il dans les casernes, dans les internats et partout où des gens sont forcés à vivre en commun... ». Et quand bien même cela n'arriverait pas, il resterait que le cénobitisme est un nivellement. « Les grandes personnalités n'y peuvent pas atteindre leur développement. Dans le monastère cénobitique il ne se trouvera pas de thaumaturges ni de « familiers des Anges » ([1]), comme nous en vénérons dans l'Eglise. Il faut les chercher parmi les anachorètes... ». A l'Athos aussi il n'y eut d'abord que des ermites. Les cénobites ne vinrent que par la faveur de Basile le Macédonien : et ce furent les disputes. « Les anachorètes étaient pour la contemplation et l'oraison; les cénobites étaient pour le commerce, l'agriculture et les métiers ». En un mot seuls les solitaires sont des moines, comme le mot même le dit. A défaut d'anachorèse absolue, il y a « ce compromis entre anachorétisme et cénobitisme » qui s'appelle l'idiorrythmie... C'est peut-être là que l'auteur en veut venir. « Hésychasme idiorrythmique » alors? Le cénobite Théodore de Stoudios et l'hésychaste Barsanuphe seraient d'accord pour déclarer que ces deux mots hurlent de se trouver accolés. — L'*Inok* Téofan conclut phisophiquement: « Ce n'est pas mon intention de donner dans cet article [de trois pages!] une critique exhaustive, ni de donner des conseils qu'on ne me demande pas; j'ai voulu simplemeut éclairer la question tant au point de vue historique qu'au point de vue moral-rationnel... ».

Le P. Basile écrit encore (p. 107): « Par là nous voyons combien ont tort ceux qui voient dans l'oraison hésychaste je ne sais quelle tentative de voie facile vers le salut, une envie d'échapper aux travaux de la vertu et d'atteindre, pour parler de la sorte, ' à bon compte ' et ' mécaniquement ' ' l'enthousiasme ' mystique » (Les guillemets sont dans le texte russe). Les mots « à bon compte » et « mécaniquement » proviennent, d'après la note 41, du R. P. Jugie; mais une opinion semblable se rencontre, dit-on, chez le P. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste, Orientalia Christiana* vol. 9, 2 (1927). La référence ici encore n'indique pas la page. Il doit s'agir de la page 127 [31], où se lit cette phrase: « On voit aisément les étapes de l'évolution: la mystique est nécessaire, avait dit Syméon, et le moyen c'est la perfection morale; à l'expérience, ce moyen se révèle d'une efficacité lente et réussit rarement; on cherche un raccourci plus commode et on trouve un « moyen court ». D'où il appert

([1]) "Сабеседници ангела" = συνόμιλοι ἀγγέλων.

d'abord que j'ai mis hors de cause Syméon le Nouveau Théologien, encore que chez lui se trouvent des adverbes comme ἀκαματὶ καὶ δωρεάν (Cfr. sa *Vie*, Introduction p. XLIII). Hors de cause est aussi l'auteur (que je continue à croire distinct de Syméon) du Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς καὶ προσοχῆς. Et encore, parce qu'il n'y a aucune raison positive de l'incriminer, le moine Nicéphore avec son περὶ φυλακῆς καρδίας. C'est en songeant à eux, antérieurs au quatorzième siècle, que je me suis résolu à écrire (après beaucoup d'hésitation, je l'avoue): « Les initiateurs du mouvement hésychaste étaient trop au fait de la tradition pour tomber dans cette erreur » (*Orientalia Christiana Periodica* I, 1935, p. 133), savoir, de donner la méthode comme un succédané de l'ascèse. Il y a bien fallu un peu de bonne volonté, et sans doute d'autres se montreraient-ils plus sévères, devant des phrases telles que celle-ci, dans le prologue de Nicéphore: « Vous tous qui... voulez arriver à la connaissance et à l'expérience du royaume des cieux qui est au-dedans de vous, venez et je vous révèlerai la science d'une vie éternelle ou plutôt céleste, ou pour mieux dire, une méthode conduisant sans fatigue ni sueur (ἀκόπως καὶ ἀνιδρωτί) au port de l'impassibilité celui qui la pratique... ». Mais enfin Nicéphore ne dispense pas explicitement de la « voie des commandements ». Seulement à quoi bon une méthode savante (le P. Basile aime mieux traduire ἐπιστημονική par « artistique », (художественная »), si elle ne fait qu'ajouter à la praxis, seule méthode connue des anciens [1] quelque chose de plus pénible encore? La tentation était forte, d'opposer l'ancienne méthode à la nouvelle, et de croire celle-ci efficace sans celle-là. Un de plus grands parmi les zélateurs hésychastes du quatorzième siècle, le propre maître de Palamas, y a succombé, sans contestation possible. Je résumais ses dires dans la page même où je parlais de moyen court. Citons-les donc ici textuellement: « Κατὰ δύο τρόπους εὑρίσκεται ἡ ἐνέργεια τοῦ πνεύματος, ἣν τῷ βαπτίσματι μυστικῶς προειλήφαμεν· καὶ πρῶτον μὲν καθολικῶς εἰπεῖν, διὰ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐργασίας, διὰ πολλοῦ κόπου καὶ χρόνου ἡ δωρεὰ ἀποκαλύπτεται, καθά φησιν ὁ Ἅγιος Μάρκος [L'Ermite, P.G. 65. 937 D]. Καὶ καθόσον τὰς ἐντολὰς ἐνεργοῦμεν, κατὰ τοσοῦτον ἐμφανέστερον ἐκλάμπει ἡμῖν τὰς οἰκείας μαρμαρυγάς. Δεύτερον δέ, διὰ τῆς ἐπιστημονικῆς ⟨μεθόδου?⟩ καὶ ἐπικλήσεως συνεχοῦς

(1) Cfr Evagre, *Practicos* I, 50, COTELIER, *Eccl. Gr. Monum.* III, p, 82: πρακτική ἐστι μέθοδος πνευματικὴ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα..

τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, τουτέστι τῆς τοῦ Θεοῦ μνήμης φανεροῦται ἐν ὑποταγῇ. Καὶ ἐκ μὲν τῆς πρώτης πολιτείας, βραδύτερον· ἐκ δὲ τῆς δευτέρας, συντομώτερον, ἐὰν καὶ μαθεῖν εὕρῃ ἐμπόνως καὶ καρτερικῶς ὀρύσσειν τὴν γῆν, καὶ τὸν χρυσὸν ἐκζητεῖν (P.G. 150. 1308 AB).

Il y a donc *deux* voies qui conduisent au but, l'une plus lente à travers beaucoup de fatigue et de temps, l'autre plus « concise » ; une voie longue qui est celle des commandements, et une voie courte qui est la méthode d'oraison hésychaste. C'est Grégoire le Sinaïte qui est responsable de l'opposition entre les deux. Il faut donc ou accuser cet apôtre du mouvement, ou pardonner à ceux qui répètent ses dires. Il emporte peu que cette voie courte soit pénible ou non. Ce qui est sûr, c'est quelle n'est pas la voie des commandements et qu'elle est plus courte que celle-ci. Qu'on tourne et retourne le texte du Sinaïte, voilà qui demeure certain. Ce n'est pas pour lui que vaut l'assertion du P. Basile p. 110, ligne 5 svv.: « En tout état de cause, il serait erroné de supposer que les règles particulières exposées par nous (par exemple la prière artistique) aient remplacé aux yeux des hésychastes tout le reste de l'enseignement ascétique de l'Eglise; en fait, cet enseignement présentant un tout harmonieux, ils le présupposaient tellement universellement connu, qu'ils ne croyaient pas nécessaire de le mentionner constamment dans l'exposé des questions particulières qui les intéressaient ». Mais Grégoire l'a mentionné, et distingué.

Et dans la note 53: « C'est parce qu'il n'ont pas su concevoir la prière artistique comme partie organique de l'enseignement ascétique de l'Eglise, que Jugie, Hausherr et d'autres « en sont venus à avancer que les hésychastes ont voulu échanger la voie pénible de la pratique des commendements contre l'exercice « facile » et « mécanique » de la prière. En fait, pourtant, la prière a toujours été conçue en union avec les commandements (même quand on les séparait formellement pour en faire *deux* voies?), et son opposition même aux commandements s'avère injustifiée, attendu quelle n'est rien d'autre que l'accomplissement des préceptes fondamentaux de la charité envers Dieu et le Prochain ». Ces lignes prouvent combien le P. Basile est éloigné des erreurs dont il veut purger, en bloc, ancêtres, apôtres, partisans et épigones du palamisme. Il admettra certainement qu'une enquête individuelle s'impose pour chacun de ces personnages. Sous le bénéfice de cette remarque, nous sommes ici encore parfaitement d'accord avec lui: une spiritualité saine et orthodoxe doit considérer les méthodes, quelles qu'elles soient, non pas comme un moyen d'échapper à l'ascèse, mais comme un secours pour la mieux pratiquer.

Venons-en à la méthode elle-même. On sait les jugements sévères portés sur elle par Barlaam et ses partisans, et puis par Allatius, Combefis et autres. Le P. Basile cite des appréciations d'auteurs russes beaucoup plus récents, qui ne le cèdent guère, en fait de rigueur, aux latins du dix-septième siècle. Cette défaveur imméritée provient principalement « de ce qu'on prend pour le côté essentiel de la prière mentale ce qui n'est en réalité qu'un moyen subsidiaire ». Et là-dessus une note, n[0] 52: « Cette erreur est faite par Hausherr. Dans « *La méthode de l'oraison hesychaste* » il confond souvent l'essence de l'oraison mentale avec ses procédés auxiliaires. Il écrit sur l'oraison mentale: « En résumé donc, deux exercices composent la méthode: la recherche du ' lieu du cœur ' — qui a valu aux hésychastes le nom d' ' ompalosychiques ', et la répétition ininterrompue de la ' prière de Jésus '. Moyennant quoi non arrivera à voir ' ce qu'on ne savait pas ', c. à d. en termes théologiques, selon Palamas, la lumière du Thabor ». (*Op. cit.* p. 111) Dans un autre passage du même livre il insiste encore davantage sur les procédés extérieurs de l'activité mentale — omphaloscopie, rythme de la respiration etc. Il affirme que (selon l'opinion des hésychastes) « moyennant la persévérance dans cette ' oraison mentale ' on finira par trouver ce qu'on cherchait, le lieu du cœur, et avec lui et en lui toutes sortes de merveilles et de connaissances » (*ibid.* 102). En un mot, l'obtention des degrés spirituels les plus élevés se présente pour H. (dans son interprétation de l'oraison hésychaste) comme le résultat immanquable (« on finira par trouver ») de l'exercice obstiné des procédés d'oraison, et non pas le fruit de l'union intérieure de l'homme avec Dieu et de la libre coopération avec sa divine grâce, selon l'enseignement effectif de tous les adeptes de l'oraison mentale ».

Deux questions: est-ce que je l'ait dit; est-ce que j'aurais pu le dire? Une proposition affirmative n'est pas exclusive, disait quelqu'un. Le P. Basile a fait usage de cet axiome pour innocenter les écrivains hésychastes qui ne font pas mention expresse de « l'essence de l'oraison mentale », lorsqu'ils parlent de ces « procédés extérieurs ». Pourquoi oublie-t-il ce principe pour accuser qui emprunte leurs formules? « Si malgré tes efforts, o frère, tu ne peux pas entrer dans les régions du cœur, comme nous t'avons recommandé, fais ce que je te dis, et Dieu aidant, tu trouveras ce que tu cherches... (suit le détail de « ce que je te dis » = la prière de Jésus maintenue de force dans l'esprit, à l'exclusion de toute autre pensée). Et en y persévérant le temps (voulu) (ἐπὶ καιρὸν κρατήσας: les

« *Récits d'un Pèlerin* », 1884, p. 15 traduisent: Если нѣкоторое время въ семъ пробудешь = « si tu y persévères quelque temps... ». La *Dobrotoljubie* russe corrige [1889, vol. V, p. 272]: Если будешь такое дѣланіе держать неопустительно со всѣмъ вниманіемь = « Si tu continues cet exercice sans relâche avec une entière application... »), par ce moyen s'ouvrira pour toi l'entrée du cœur, ainsi que nous te l'avons écrit, sans le moindre doute (ἐκτὸς πάσης ἀμφιβολίας), comme nous l'avons nous-même appris par expérience; et avec l'oraison si désirable et si délectable te viendra tout le chœur des vertus, la charité, la joie, la paix etc., grâce auxquelles tu obtiendras tout ce qui tu demanderas... ». Donc, exercice obstiné, donc « on finira par trouver », donc résultat infallible, sans compter que les vertus viennent après la méthode. Et j'ai mis hors de cause (plus haut) celui qui écrit cela, Nicéphore-Moine (PG. 147. 963). Et ces lignes sont citées à la suite de celles que le P. Basile trouve moyen d'incriminer...

Nicéphore parle d'exercice respiratoire, et non pas proprement d'« omphaloscopie ». D'autres en parlent, et précisément l'auteur dont j'éditais pour la première fois le texte original. Pouvais-je omettre de la mentionner? Lui ai-je attribué une importance excessive? Tant mieux si le P. Basile le pense. Il est certain que sur ce point les critiques des adversaires ont eu pour effet, d'abord de présenter cette pratique sous la forme d'un simple procédé de concentration psychologique, sans aucune signification philosophique (ainsi Palamas, περὶ τῶν ἱερῶς ἡσυχαζόντων, P. G. 150. 1113 CD); ensuite, d'éliminer progressivement tout ce qui pouvait choquer certains esprits. Rien ne le montre mieux que l'histoire du passage où cet exercice fut pour la première fois consigné par écrit.

1. Texte original, *Méthode d'oraison hésychaste,* p. 164 [68], εἶτα καθίσας ἐν κελλίῳ ἡσύχῳ καὶ ἐν μιᾷ καταμόνας γωνίᾳ πρόσεξαι ποιῆσαι ὃ λέγω σοι· κλεῖσον τὴν θύραν καὶ ἔπαρον τὸν νοῦν σου ἀπὸ παντὸς ματαίου ἤγουν προσκαίρου· εἶτα ἐρείσας τῷ στήθει σὸν πώγωνα κινῶν τὸν αἰσθητὸν ὀφθαλμὸν σὺν ὅλῳ τῷ νοῒ ἐν μέσῃ κοιλίᾳ ἤγουν ἐν τῷ ὀμφαλῷ· ἄγξον οὖν καὶ τὴν τῆς ῥινὸς τοῦ πνεύματος ὁλκὴν τοῦ μὴ ἀδεῶς ἀναπνεῖν καὶ ἐρεύνησον νοητῶς ἔνδον ἐν τοῖς ἐγκάτοις εὑρεῖν τὸν τόπον τῆς καρδίας, ἔνθα ἐμφιλοχωρεῖν πεφύκασι πᾶσαι αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις.

2. De ce texte il a été publié d'abord une traduction en grec vulgaire, « pour en rendre l'intelligence plus facile aux gens simples », dans la *Philocalie,* Venise 1782, p. 1183, col. 1: ἔπειτα κάθισε εἰς

ἕνα τόπον παράμερον καὶ ἥσυχον κατὰ μόνας εἰς μίαν ἄκραν καὶ κλεῖσε τὴν πόρταν καὶ μάζωξε τὸν νοῦν σου ἀπὸ κάθε προσωρινὸν καὶ μάταιον πρᾶγμα· καὶ τότε ἀκούμβισε εἰς τὸ στῆθός σου τὸ κάτω σιαγόνι σου, ἤγουν τὸ πηγοῦνι σου, διὰ νὰ προσέχῃς μὲ αὐτὸν τὸν τρόπον μέσα εἰς τὸν ἑαυτόν σου καὶ μὲ τὸν νοῦν σου καὶ μὲ τὰ αἰσθητά σου μάτια· καὶ κράτει ὀλίγον καὶ τὴν ἀναπνοήν σου, διὰ νὰ ἔχῃς ἐκεῖ τὸν νοῦν σου καὶ ἐρεύνησε μὲ τὸν νοῦν σου νὰ εὕρῃς τὸν τόπον ὁποῦ εἶναι ἡ καρδία σου καὶ ἐκεῖ νὰ εἶναι ὅλως διόλου καὶ ὁ νοῦς σου...

Ont disparu la mention du nombril et l'affirmation que toutes les puissances de l'âme se donnent rendez-vous dans le lieu du cœur. Palamas avait écrit (*loc. cit.*); « Ceux qui les appellent ' omphalopsychiques ' sont des calomniateurs; car qui d'entre eux dit que l'âme est dans la région du nombril? ».

3. La seconde édition de la *Philocalie* (Athènes 1893, t. II, p. 516, col. 1-2) reproduit fidèlement cette teneur, sauf une omission qui n'est qu'un bourdon typographique.

4. La version slavonne de Païsij Veličkovskij (édition de Moscou 1902, vol. IV, p. п҃г): **По́семъ ся́ди во є҆ди́номъ мѣ́стѣ ѡ҆со́беннѡмъ и҆ безмо́лвномъ наедннѣ̀, во є҆ди́номъ оу҆глѣ̀, и҆ затворѝ две́рь, и҆ собери́ оу҆́мъ тво́й ѿ вся́кїѧ привре́менныѧ и҆ су́етныѧ ве́щи, та́же прилѣпѝ къ пе́рсемъ бра́ду твою̀, и҆ внима́й въ се́рдцѣ оу҆мо́мъ твои́мъ и҆ чу́вственными твои́ми ѻ҆ча́ми, и҆ оу҆держи́ ма́ло дыха́нїе твоѐ, и҆ да и҆́маши та́мѡ оу҆́мъ тво́и, и҆ и҆спыту́й оу҆мѣ̀ ѡ҆брѣстѝ мѣ́сто, и҆дѣ́же є҆́сть се́рдце твоѐ, да бу́детъ та́мѡ соверше́ннѡ и҆ оу҆́мъ твоѝ.** C'est l'exacte traduction du grec vulgaire, avec les mêmes omissions.

5. Les « Récits sincères d'un pélerin à son père spirituel » dont l'auteur ne connaissait encore que la vieille Dobrotoljubie slave, font un pas de plus (3me édition, Kazan 1884, p. 13): « Le starets ouvrit la Dobrotoljubie, chercha l'instruction de S. Syméon le Nouveau Théologien et commença: ' Assieds-toi en silence et à l'écart, incline la tête, ferme les yeux; respire doucement, par l'imagination regarde au-dedans du cœur, ramène ton intelligence, c. à d. ta pensée, de la tête dans le cœur... ». Il ne reste plus qu'une attitude corporelle propre à favoriser le recueillement: le regard des yeux vers le lieu du cœur a disparu. Cependant en appendice de cette édition se lit un extrait plus long de l'instruction de Saint Syméon, reproduisant, en modernisant un peu le vocabulaire, le texte de la Dobrotljubie slave. Une variante: aux mots и внимай въ сердцѣ.... очами ont été substitués

ceux-ci: и такимъ образомъ стой вниманіемъ внутри севя самаго (не въ головѣ, а въ сердцѣ,) возвращая туда и умъ свой и чувственныя очи свои.

6. La *Dobrotoljubie* russe, tome V, Moscou 1889, p. 507: Стой вниманіемъ внутри себя самого (не въ головѣ, а въ сердцѣ)*. Тамъ имѣй умъ свой, стараясь всячески обрѣсти мѣсто, гдѣ сердце, чтобъ, обрѣтши его, тамъ уже всецѣло пребывалъ умъ твой. Умъ, подвизаясь въ семъ, улучитъ мѣсто сердца. Это случится, когда благодать дастъ сладость и теплоту мо-молитвенную. « Tiens-toi par l'attention au-dedans de toi-même (non pas dans la tête, mais dans le cœur). Fixe là ton intelligence, t'efforçant de toute manière de trouver l'endroit où est le cœur, pour que, l'ayant trouvé, là dorénavant demeure entièrement ton intelligence. L'intelligence, tâchant à cela, obtiendra le lieu du cœur. Cela s'accomplira, lorsque la grâce donnera la douceur et la chaleur de l'oraison ». — A l'endroit marqué d'un astérisque s'accroche la note suivante: « Ici S. Syméon indique certains procédés extérieurs, qui scandalisent les uns et les éloignent de la pratique et chez d'autres déforment l'exercice lui-même. Comme ces procédés, faute de guides, peuvent s'accompagner de conséquences fâcheuses, et que, au demeurant, ils ne sont que des prédispositions extérieures pour l'activité intérieure, sans rien y contribuer d'essentiel, nous les omettons. L'essence de la pratique consiste à acquérir l'habitude de rester par l'intelligence dans le cœur, — dans ce cœur sensible, mais non sensiblement. Il faut faire passer l'intelligence de la tête dans le cœur et l'y fixer, ou comme a dit un des startsy, unir l'intelligence avec le cœur. — Comment arriver à cela? Cherche et tu trouveras. La manière la plus opportune de l'obtenir, c'est l'assiduité devant Dieu et le travail de la prière, sourtout l'assiduité à l'église. Mais il faut se rappeler que notre part c'est seulement l'effort, tandis que la chose elle-même, c'est à dire l'union de l' intelligence avec le cœur, est un don de la grâce, quand et comme veut le Seigneur. Le meilleur exemple, c'est Maxime le Capsocalyvite » [1].

Qui n'applaudirait à ces paroles de bon sens et qui se ne réjouirait de cette évolution? Mais il faut tout de même admettre qu'évolution il y a eu, et ne pas voir les douzième, treizième ou quatorzième siècles grecs à travers le dix-neuvième russe.

[1] Sa *Vie* éditée par E. Kourilas et F. Halkin S. I., *Analecta Bollandiana* LIV, p. 37-112.

Quand donc on traite de la méthode selon Syméon (ou pseudo-Syméon) comme je faisais en éditant son texte, il est impossible de le faire dans les mêmes termes que si l'on considère la méthode à des époques plus proches de nous, ou d'une vue d'ensemble. J'en ai parlé plus de deux ans avant que le P. Basile ne publiât ses doléances, dans un aperçu rapide des « *grands courants de la spiritualité orientale* » (*Orientalia Christiana Periodica,* vol I, p. 132 svv,). Le R. P. ne trouvera là ni le mot injurieux d'« omphalopsychie », que je n'ai jamais pris à mon compte, ni celui d'« omphaloscopie » forgé à bon escient pour dénommer, sans aucune appréciation, une pratique *de fait,* puisqu'il fallait bien lui donner un nom. Quant à l'appréciation, la voici : « Si étranges que paraissent ces procédés, ils ne sont pas en tout la propriété exclusive des Orientaux, et sans doute le théologien averti ne niera pas à prioi i leur légitimité ; il exigera seulement que ne leur soit pas attribuée une efficacité infaillible, au point surtout d'espérer atteindre par eux la contemplation divine sans passer par tous les renoncements et toutes les purifications ascétiques ». J'ai donc dit deux ans avant le P. Basile exactement ce que le P. Basile me reproche de n'avoir pas compris.

Et maintenant, pour sa consolation, un dernier mot qui lui montrera jusqu'où va la compréhension d'un catholique à l'endroit des méthodes. Un Polonais surprend le pélerin des *Récits sincères* (Deuxième récit, p. 85 sv.) en train de lire la *Dobrotoljubie.* « Que lis-tu là ? — Je lui montrai le livre. — Ah ! c'est la Dobrotoljubie, dit-il. J'ai vu ce livre chez notre curé, quand j'habitais Vilno ; mais j'ai entendu dire qu'il contient je ne sais quels trucs bizarres et des artifices pour la prière, écrits par des moines grecs ; cela rappelle ces fanatiques de Boukhara dans les Indes qui s'assoient et s'enflent pour arriver à se donner une démangeaison dans le cœur, et prennent dans leur sottise cette sensation naturelle pour une oraison qui leur serait donnée par Dieu... ». Le bon strannik prend la peine de réfuter ces allégations ; l'oraison cordiale ne vient pas des Hindous ; ce sont ceux-ci qui l'ont empruntée aux ascètes chrétiens, mais en la gâtant et en la faussant.

Or, je lis dans une plaquette, « achevée d'imprimer le 10 juin 1936 sur le presses de l'Art Catholique à Paris », et muni de l'imprimatur : « L'Oriental, plus soucieux que nous, à ce qu'il semble, de ramener à l'unité son être double, s'ingénie à la recherche de l'action complète. Il existe chez les Hindous des écoles de perfectionnement respiratoire dont le but est un progrès spirituel. Par une suite méthodique d'aspirs et de respirs profonds, ralentis, rythmés sur des temps

mesurés par des nombres et entrecoupés d'arrêts, le ' yogi ' s'efforce de capter de mieux en mieux le ' prana ' ou principe vital, à la fois matériel et spirituel, contenu dans l'athmosphère, de manière à développer, avec la vitalité et le contrôle de soi, ses puissances intérieures latentes. La respiration lui sert d'entraînement religieux, comme une sorte de communion à l'esprit du monde. L'acte matériel perfectionné, agrandi, est devenu pour lui une prière diffuse, à vrai dire trop aisément confondue avec la perfection ».

« Ces exemples étrangers, malgré tout, devraient nous faire honte. Un chrétien ne serait-il pas capable d'envier la concentration d'esprit du musulman en prière, l'effort spirituel si énergique du yogi ? Nous pourrions nous mettre à leur école au moins en cela. Quant à leur emprunter leur méthode, rien n'y oblige évidemment. Mais ne pourrions-nous davantage songer comme eux, lorsque nous prions, à prier *totalement ?* Au lieu de laisser passivement notre corps à son sommeil ou à ses révoltes, ne pourrions-nous davantage l'associer à l'ouvrage de l'esprit? Pourquoi rejeter ce qui est bon? Le langage naturel du corps sera-t-il toujours incompris, toujours exclus au bénefice des langues abstraites? Il est divin pourtant! En un mot, faut-il renoncer à ce que l'acte rituel de la respiration soit à la prière à laquelle il s'unit, ce que le corps est à l'âme, son intime coopérateur ici-bas? ».

Le jésuite qui écrit cela (Victor Poucel S. I., *Pour que votre âme respire,* Art Catholique 1936, p. 13 sv.) cite dans la page suivante la troisième manière de prier des Exercices de Saint Ignace: Tertius orandi modus... ab un anhelitu ad alterum. « La troisième manière de prier et ' comme en mesure ', ' d'une respiration à l'autre '. — Cette troisième manière de prier, dit un commentateur approuvé, met le cœur à l'unisson de la voix; la pensée accompagne la parole et chaque respiration exhale une prière ».

Nous pourrions ajouter bien des choses encore, qui achèveraient, s'il en était besoin, de convaincre le P. Basile qu'il a eu tort de voir en nous des ennemis des méthodes comme telles. Il faut seulement éviter « de les confondre trop aisément avec la perfection ». Sur le terrain de la spiritualité il sera facile de nous entendre. Que n'en est-il de même sur tous les autres! (1).

Rome, 14 nov. 1936. IR. HAUSHERR, S. I.

(1) Dans le reste de son travail, le P. Basile met surtout en cause les PP. Jugie et Guichardan A. A. Ils n'auront pas de peine à défendre leurs positions.

Un metropolita di Morahridos nel sec. XIV

In *Analecta Bollandiana*, LIV. 1936, fasc. I-II, pp. 38-112, i RR. PP. Eulogio Kourilas e Fr. Halkin hanno pubblicato « *Deux vies de S. Maxime le Kausokalybe, ermite au Mont Athos* (*XIV*^{e} s.) ». La seconda *vita* (pp. 65-109) è stata composta da Teofano, egumeno di Vatopedi, più tardi metropolita di Periteorion in Tracia (cfr. *ibid.*, p. 39 e n. 5): ποίημα καὶ πόνημα Θεοφάνους τοῦ Περιθεωρίου καὶ προηγουμένου τοῦ Βατοπεδίου (*ibid.*, p. 65,$_{10-12}$). Nel cap. 28 l'autore della *Vita* narra ciò che egli stesso aveva veduto (οὐκ ἀποκρύψω, ὃ εώρακα εἰς τὸν ἅγιον). Il santo, dopo un miracolo, predice all'autore: Σὺ δὲ ἡγούμενος ἔχεις γενέσθαι καὶ μητροπολίτης Μοραχριδῶν· καὶ πολλὰ μέλλεις παθεῖν.... Ἅτινα καὶ ἀπετελέσθησαν, ὡς προεῖπεν ὁ ἅγιος (p. 100,$_{7-12}$). Un interesse particolare presenta l'indicazione μητροπολίτης Μοραχριδῶν. L'editore del testo riconosce che « on cherche en vain ce siège de Morachrida dans les listes d'évêchés byzantins au XIVe-XVe siècle » (*ibid.*, p. 100, n. 1). Egli chiede: « Serait-ce le nom du village où Théophane, devenu évêque de Périthéorion, fixa sa résidence? » L'identificazione di Μοραχριδῶν con Ἀχριδῶν che venne proposta da alcuni, gli sembra una « solution simpliste et qui n'a aucune chance d'être la vraie », giacchè nella storia dell'arcivescovato di Ohrida egli non ha potuto trovare una indicazione di detto personaggio. D'altra parte, non è pure da sostituirsi questo nome con « Mokra-Gkora ou Kora-Mokra: ce diocèse suffragant d'Achrida est de création plus récente et n'a jamais été élevé au rang de métropole » (*ibid.*, p. 100, n. 1). Nello stesso tempo si afferma che « la leçon Μοραχριδῶν ou Μωραχριδῶν est suffisamment attestée pour qu'on la maintienne ».

Lo sfoglio degli autori bizantini del sec. XIV ci dà alcuni chiarimenti sul detto nome. Con il nome di Μόῤῥα essi indicano una regione delle Rodopi, nella Bulgaria di sud. Così, ad es., *Joh. Cantacuzenus, Historia* (ed. Bonn), III, 251,$_{11-14}$: βασιλεὺς ὁ Καντακουζηνὸς οὐκέτι ἔμελλεν, ἀλλὰ τὰς ἀποστάσας ἐκάκου πόλεις, μάλιστα δὲ Μόῤῥαν καὶ τὰς ἄλλας τὰς κατὰ τὴν Ῥοδόπην Ῥωμαίοις ὑπηκόους...; 251,$_{19}$: οἱ ἐν Μόῤῥᾳ..; 252,$_4$. È da vedere pure: *ibid.*, I, 191,$_{10-11}$;

II, 161,$_{10-11}$: ὅσοι Μόῤῥαν κατῴκουν καὶ τῆς Ῥοδόπης ὅσαι πόλεις ἦσαν ὑπήκοοι Ῥωμαίοις...; pure II, 405,$_{4, 20}$; 404,$_{6-9}$: ὀλίγας δὲ ἡμέρας ἐνδιατρίψας Διδυμοτείχῳ, ἐξῆλθεν εἰς Ῥοδόπην· καὶ τὰ κατὰ τὴν Μόῤῥαν πολίχνια πάντα προσεχώρησαν εὐθύς, πλὴν ἑνὸς Ἐφραὶμ προσαγορευομένου... ([1]). Altre indicazioni dello stesso nome si possono trovare, *ibid.*, II, 426,$_{23-24}$: ἦλθεν ἄχρι Μόῤῥας, τὰ ἐκεῖ πολίχνια, εἰ δύναιτο, παραστησόμενος...; II, 433,$_{9-12}$: Ἰωάννην δὲ Ἀσάνην... τοῖς ἐν Μόῤῥᾳ προσχωρήσασι πολιχνίοις ἄρχοντα ἐπιστήσας καὶ φρουρὰς ἀφείς, αὐτὸς εἰς Διδυμότειχον μετὰ τῶν ἐπιλοίπων ἐπανῆκε...; II, 436,$_{17}$; 461,$_{5}$; 530,$_{25}$; 427,$_{8}$. Che la regione di Μόῤῥα fosse vicino alla città di Dimotica (Διδυμοτείχον) si conferma pure da G. PACHYMERES, II, 605,$_{6-8}$ (ed. Bonn): .... Διδυμοτείχου καὶ λίαν ἀπέσχοντο· καὶ γὰρ ὁ βασιλεὺς Μιχαὴλ ἐκεῖθεν ἐξώρμησε καὶ περὶ τὴν Μόῤῥαν διέτριβε... Il nome di Morrha fu messo in rapporto con il nome della tribù slava di Mârvaci ([2]).

D'altronde, nel sec. XIII una parte dei Rodopi oppure tutta la regione veniva chiamata Ἀχριδός. Parlando delle guerre del despota Teodoro Comneno, G. ACROPOLITES, *Historia*, 38,$_{22-23}$ (ed. A. Heisenberg), scrive: τῶν ἐγγὺς πάντων γενόμενος ἐγκρατὴς ἄνευ μέντοι τοῦ τῆς Ῥοδόπης ὄρους, ὅπερ καὶ Ἀχριδὸς ὠνόμασται..·; *ibid.*, 119,$_{12}$. ἐν τοῖς βουνοῖς κειμένου τῆς Ἀχριδοῦ...; *ibid.*, 119,$_{15}$ ([3]).

Secondo K. JIREČEK ([4]) vi sarebbe una certa identità fra i due nomi: « In den unzulänglichen und heute noch wenig bekannten Bergländern der inneren Rhodope erscheinen im Mittelalter zwei Provinznamen, im XI-XIII Jahrhundert *Achridó*, im XIV *Morrha*.... Dadurch kamen wir zum Schlusse, einerseits, dass Achridó und Morrha

([1]) La cittadella Ἐφραίμ, secondo K. JIREČEK, *Пжтувания по България* (Filippopoli 1899), p. 393 sgg., sarebbe probabilmente identica con il villaggio Evremkjoi, nel corso inferiore di Arda. Vedi ivi altre notizie su Morra.

([2]) Cfr. K. JIREČEK, *Die Heerstrasse von Belgrad nach C/pel und die Balkanpässe* (Prag 1877), p. 98. — Secondo M. DRINOV (*Съчинения* I, Sofia 1909, p. 27), fra le tribù slave stabilitesi nella penisola Balcanica vi era una dei *Moraci* (di Morrha) nella parte orientale dei Rodopi, e forse da loro viene il nome del fiume Marica. Lo studioso ricordava pure (*ibid.*, p. 27, nota 44) il nome *Mârvaci*, della popolazione fra Seres e Nevrokop.

([3]) Forse una riminiscenza del detto nome si potrebbe scoprire nel nome *Ahâr-Čelebi*, che si dà alla regione intorno alle fonti di Arda ed il suo corso superiore (Cfr. K. JIREČEK, *Пжтувания...*, p. 394).

([4]) K. JIREČEK, *Die Heerstrasse...*, pp. 97-98; p. 98, nota 65, le indicazioni delle fonti. — Cfr. *idem*, *Пжтувания...*, p. 393 sgg.

identisch sind, andererseits, dass sie das Thal und Gebiet der Arda, also die ganze Central-Rhodope umfassten ».

Il nome di Μοραχριδῶν venne, evidentemente, creato in seguito alla riunione dei due nomi, Μόῤῥα cioè e Ἀχριδός, nel sec. XIV. Pure esso nome indicava forse una parte dei Rodopi, probabilmente nel corso medio e basso del fiume Arda. Si potrebbe ammettere che l'autore della seconda *vita* di S. Massimo, Teofano, avesse la sua sede a Periteoríon (Περιθεωρίον) sul golfo di Lagos (sul mare di Marmara) all'ovest di Gjumjurdžina (cfr. su ciò K. Jireček, *Пѫтувания*, p. 389 e nota 4, e pass.); — però egli avrebbe avuto il titolo di metropolita di Μοραχριδῶν, vale a dire, della regione intorno al corso medio e basso di Arda, vicino alla città di Dimotica (Didimoteihon).

Dr Ivan Dujčev

Universitas Tyrnaviensis in Slovachia et catholici ritus orientalis

Tyrnaviae in Slovachia, archidioeceseos Strigoniensis (Esztergom) a. 1635 ab archiepiscopo et cardinali Pázmány Universitas cum duabus facultatibus, theologica et philosophica, fundata et scholis humanioribus ibi iam existentibus et a Patribus Societatis Jesu directis adiuncta fuit. Etiam pro Universitate archiepiscopus a praeposito generali Mutio Vitelleschi jesuitas magistros expetivit. Scholae hae ita prosperabant, ut iam anno sequenti 772 alumnos numerarent. A. 1667 facultas iuridica adnexa est, a. 1686 specialis cathedra pro controversiis erecta. Universitati iunctum erat triplex Seminarium seu Collegium, unum ad educandos sacerdotes pro archidioecesi Strigoniensi (« sti. Stephani »), alterum pro candidatis sacerdotii omnium Hungariae antiquae dioeceseum (« sti. Adalberti »), tertium, in quod saecularium quoque facultatum auditores recipiebantur (« Marianum »). Universitas habuit propriam typographiam, in qua decursu annorum 1640-1777 circa 3000 librorum diversis linguis in lucem prodierunt. A. 1777 Universitas Tyrnavia Budam (Budapest) translata est.

Haec Universitas cum Collegiis sibi adnexis et cum sua typographia magnum influxum habuit in vitam culturalem et religiosam

Slovachiae et Hungariae magnaque merita sibi comparavit; quae describuntur in magnifico volumine commemorativo nuper occasione trecentesimi ab Universitate condita anni decurrentis edito (1).

Nostra autem praesertim id interest, quod ibi de meritis Universitatis et eius typographiae ad promovendam vitam religiosam et culturam apud catholicos ritus orientalis in Russia subcarpathica et Transsilvania promovendam narratur. Rutheni Russiam subcarpathicam (olim septentrionalis pars Hungariae, nunc provincia Cecoslovachiae) inhabitantes sortem communem aliorum Ruthenorum et Russorum meridionalium subierunt et inde a communione catholica separati erant. Dum Rutheni in regno Poloniae degentes iam a. 1595/96 (in unione Brestensi) ad unitatem catholicam redierunt, Rutheni Russiae subcarpathicae demum a. 1646 cum Ecclesia catholica uniti sunt. Usque ad hoc tempus conditiones religiosae et culturales apud eos valde tristes erant: parochiae non erant delimitatae, sacerdotes erant paucissimi iique parum exculti, scholae nullae erant praeter scholas aliquibus monasteriis ad praeparandos sacerdotes adnexas, in quibus tamen praeter liturgiam et cantum vix quid aliud docebatur; praesertim autem ante unionem factam nulli habebantur apud Ruthenos libri typis expressi: solum quaedam « Postillae » manu scriptae inter populum circulabantur, et ipse Catechismus Petri Mogilae paulisper antea editus his in regionibus ignotus erat. Unione facta in Russia subcarpathica, propria dioecesis Munkačevii constituta fuit, parochiae clare delimitatae et novae erectae, scholae complures fundatae, libri in lingua ruthenica typis slavicis excussi divulgari coeperunt.

Qua in re praecise Universitas eiusque typographia praecipuum meritum habent. Primo quidem eo, quod inde ab a. 1646 in Collegio sti. Adalberti etiam clerici ritus orientalis ad sacerdotium praeparabantur. Ad quem scopum non parum utilis fuit sic dicta « fundatio Ianiana ». Cum scilicet sacerdos quidam italicus, nomine Fr. Giani, qui in aula imperatoris diversis muneribus fungebatur aliquotque beneficia ecclesiastica obtinuit et sic haud exiguas divitias sibi comparavit, ab intestato mortuus esset, gubernium austriacum bona eius sibi appropriavit. Sed archiepiscopus Strigoniensis L. Kollonich ab imperatore obtinuit, ut saltem aliqua pars pecuniae ad educandos clericos

(1) Pamiatke trnavskej Univerzity 1635-1777. Vydal literárno-vedecký odbor Spolku sv. Vojtecha (Memoriae Universitatis Tyrnaviensis 1635-1777. Edidit litteraria et scientifica sectio Societatis s. Adalberti), Trnava 1935 (306 pag. in folio).

destinaretur. Ex qua praesertim alumni ritus orientalis sustinebantur, usquedum a. 1773 fundatio haec seminario Munkačevensi applicata fuerit. Maioris adhuc momenti pro vita religiosa et culturali Ruthenorum fuit typographia Universitatis. Omnes enim libri ruthenici in ditione antiquae Hungariae typis expressi usque ad finem saec. XVIII ex hac typographia prodierunt. Laudatus archiepiscopus Kollonich enim mox post typographiam constitutam etiam litteras slavicas, probabiliter ex Polonia, acquisivit. Et sic anno 1698 primus liber ruthenicus Tyrnaviae in lucem prodiit, qui dogmaticam exhibet popularem sub titulo **Катехизисъ для науки Оvгроруским҃ъ людемъ зложенний**. Iam sequenti anno alius liber ibidem typis editus est, Manuale quoddam scholis ruthenicis destinatum, instructiones de lingua ruthenica aliisque rebus discipulis scitu necessariis continens: **Букваръ языка Славѣнска**. Uterque liber nunc rarissimus est, ita ut e. gr. illius « Catechismi » sola quattuor exemplaria hucusque inveniri potuerint. Typographia Universitatis Tyrnaviensis per longum tempus unica erat in Hungaria quae litteras slavicas possidebat. A. 1727 litterae hae Tyrnavia in urbem Cluj (Gherla) in Romenia translatae sunt, ubi paulo antea propria typographia instituta fuit. In Russia subcarpathica ipsa dumtaxat in medio saec. XIX (a. 1863) propria typographia Užhorodii cum litteris slavis ortum habuit. Prorsus legendaria igitur reputanda est affirmatio igumeni Munkačevensis monasterii A. Kralicky in quodam libro a. 1860 publicato, quam affirmationem etiam auctor aliunde solidus et circumspectus, A. Petrov, suam fecit (1), extitisse scilicet in urbe Marmaros ab a. 1640 ad 1680 typographiam, quae aliquot libros ruthenicos, inter quos Букваръ et quandam Casuisticam pro sacerdotibus, edidit. Nullum enim vestigium alicuius libri annis 1640-1680 Marmaros typis excussi in Russia subcarpathica inveniri potest, cum omnium librorum ruthenicorum inde a. 1698 Tyrnaviae editorum exemplaria (licet quorundam, ut dictum est, paucissima) ibi habeantur, et praeterea in bibliothecis et ecclesiis libri liturgici in Polonia et Russia inter annos 1500-1700 excussi frequentes sint. Praeterea praecise dicto tempore ab a. 1640 usque ad a. 1680 complures tractatus sive a schismaticis ad oppugnandam unionem sive a catholicis ad eam defendendam conscripti sunt, qui tamen solum in manuscriptis conservantur, quod vix explicari posset, si praedicta typographia extitisset. Quare Букваръ ad quem provocatur non alius esse videtur quam qui a. 1699 Tyrnaviae prodiit et de quo supra

(1) Apud Матеріалы для исторій Оvгорской Русси V, 101 ss.

diximus, et Casuistica illa identica erit cum Краткое припадковъ моралнихъ или нравнихъ Собраніе, quod opus etiam Tyrnaviae, sed demum a. 1727 publici iuris factum est.

Simile momentum sicuti pro Ruthenis catholicis habuit Universitas et typographia Tyrnaviensis etiam pro Romenis ritus orientalis, qui versus finem saeculi XVII unionem cum Roma inierunt. Nam ex eis quoque complures in Collegio sti. Alberti educabantur et « fundatione Ianiana » utebantur. Ex typographia autem Universitatis aliquot libri lingua romenica ad usum cleri et populi excussi fuerunt, et quidem litteris slavicis (cyrillicis) inter quos praesertim versio romenica supra laudati « Catechismi » quae a. 1726 lucem aspexit. Post initium saeculi XVIII quidem propria typographia apud Romenos in urbe Cluj erecta fuit, quae tamen typis slavicis carebat ideoque libros romenos litteris latinis excutiebat. Cum tamen hoc clerus et populus aegre ferret, immo in hoc conatum quendam « latinisationis » conspiceret, typographia haec a. 1727 a typographia Tyrnaviensi typos slavicos sibi comparavit.

Ex dictis patet, cuiusnam momenti Universitas Tyrnaviensis pro Ruthenis et Romenis ritus orientalis fuerit.

T. Spáčil, S. I.

CHRONICA

Le Cinquième Congrès international des Études byzantines.

Le cinquième Congrès international des Études byzantines s'est tenu à Rome, comme il était convenu, du 20 au 27 septembre 1936. On avait renoncé, fort heureusement, au projet de « congrès ambulant », qui fut proposé autrefois, et aurait risqué de transformer en « Cook tour » une réunion de caractère scientifique. Toutes les séances, sauf l'inauguration au Capitole, se sont déroulées dans les locaux commodes et bien aérés de la nouvelle « Città Universitaria » ; ce qui offrait l'avantage de grouper, dans un espace restreint, les différentes sections ainsi que les services du secrétariat.

Le congrès se tenait sous la présidence du Ministre de l'Éducation Nationale, S. E. Cesare Maria De Vecchi Conte di Val Cismon, qui parut à la séance d'ouverture, mais céda ensuite la place aux deux vice-présidents : S. E. Pietro De Francisci, Recteur de l'Université de Rome, et M. le professeur Silvio Giuseppe Mercati, de l'Université de Rome. Le secrétaire du congrès était le dévoué Professeur Pietro Romanelli, de la même Université, à qui était adjointe la Dottoressa Vera Certo. Ce nous est un agréable devoir de reconnaissance de les remercier de toute la peine qu'ils ont prise pour l'organisation du congrès, rendue particulièrement difficile par le nombre des participants.

L'affluence, en effet, fut plus considérable que jamais ; et cela s'explique sans doute par l'attrait qu'exerce la ville de Rome avec ses admirables souvenirs, et par le fait que, pour les Occidentaux, elle est plus facilement accessible que les capitales balkaniques où jusque-là s'étaient tenues nos assises. Le résultat fut qu'on y vit paraître, outre les byzantinistes proprement dits, un certain nombre de savants appliqués à d'autres disciplines, ou d'amateurs éclairés appartenant à l'un et l'autre sexe. Les dames, que la perspective d'un

voyage dans l'Europe orientale semblait avoir quelque peu écartées des congrès passés, ont eu, cette fois, leur compensation. Nous ne songeons du reste nullement à nous plaindre que le cercle de nos réunions se soit élargi. Il y a tout profit à prendre contact entre honnêtes gens. Et, à fréquenter d'autres savants que ceux de sa catégorie, on étend ses horizons et on gagne mainte information utile. Nous en avons pu faire l'expérience pendant l'excursion dans l'Italie méridionale, où les monuments les plus divers ne pouvaient être commentés que par des compétences diverses. Dans cette terre qui ne fut pas seulement l'Italie byzantine, mais aussi la Grande Grèce et le domaine des princes normands, angevins et germaniques, ce nous fut une bonne fortune d'avoir, parmi nos guides et nos compagnons, des archéologues ou des historiens classiques et des médiévistes.

Malgré le grand nombre des présents, on eut à regretter des absences. Le hardi pionnier qu'est M. Strzygowski, après s'être seulement montré à Belgrade, en 1927, a continué de s'abstenir. M. Diehl, que nous avions eu le plaisir de voir à Athènes, s'est excusé dans une lettre émouvante où il faisait en quelque sorte ses adieux au congrès — à quoi nous espérons que la prochaine réunion, celle de 1939, donnera un démenti. Des raisons de santé ont arrêté M. Sotiriou qui fut le créateur et reste le chef des études d'archéologie byzantine en Grèce: absence d'autant plus regrettée qu'elle était plus imprévue, car le nom du directeur du musée byzantin d'Athènes figurait sur la liste des adhérents. La distance qui, trop souvent a retenu loin de nous les Américains, nous a privés de la présence de M. Vasiliev, dont nous avions pu apprécier, à Sofia, la condescendance et l'affabilité non moins que l'érudition. L'Angleterre, qui n'a jamais montré beaucoup d'empressement, persévère dans son abstentionnisme. Comment se fait-il, par exemple, qu'un Dalton n'ait jamais paru en nos congrès? Les événements que l'on sait nous ont privés de la présence sympathique de M. Puig y Cadafalch. Quant à l'absence de M. Oskar Wulff que nous n'avons plus revu depuis Athènes, sans savoir à quelle cause l'attribuer, nous la regrettons vivement, car il compte parmi les maîtres de l'archéologie byzantine.

Par contre, nous eûmes le plaisir de constater des présences que nous avions vainement espérées aux congrès précédents. Et parmi elles, il faut citer en toute première ligne, celle des Bollandistes dont la Société fut représentée par ses deux plus illustres membres: les RR. PP. Delehaye et Peeters. C'est à juste titre qu'elle paraissait parmi nous: l'hagiographie n'est-elle pas en grand partie byzantine

ou orientale, cette dernière offrant mille points de contact avec la byzantine ?

Parmi les congressistes, l'élément ecclésiastique de rite latin était fortement représenté ; et ceci ne surprendra aucun de ceux qui connaissent les conditions de l'enseignement supérieur en Europe. Mais plusieurs des congressistes venus d'Orient, et notamment de Grèce, paraissent en avoir été vivement frappés. C'est du moins ce qui ressort de deux articles sympathiques et élogieux publiés, presque au lendemain du congrès, par le professeur St. Kyriakidis, dans un journal de Salonique ([1]). Le fait est que, tandis que les autres clergés orthodoxes étaient représentés — par un petit nombre, mais par des membres de marque — celui de Grèce était totalement absent. Serait-ce impuissance ? ou la circonstance que le congrès se tenait à Rome aurait-elle constitué un obstacle ? Nous ne voudrions pas nous arrêter à cette dernière hypothèse.

Un bon nombre des Universités catholiques avaient leurs délégués ou leurs représentants : celles de Rome et de Milan, pour l'Italie ; celles de Paris et de Lille, pour la France. D'autres, qui s'occupent assez directement de choses byzantines, comme celle de Beyrouth, étaient absentes. Et toutes, au reste, ne touchent-elles pas au domaine byzantin par l'enseignement de la patrologie, de l'histoire ecclésiastique et même, pour une bonne part, de la théologie ? Qu'elles nous permettent de rappeler ici les récentes constitutions les invitant à faire une place spéciale à l'étude des églises orientales : et cela encore crée des points de contact avec le byzantinisme. Telles d'entre elles, d'ailleurs, ne comptent-elles point parmi leurs professeurs, d'anciens élèves de notre Institut que nous eussions été enchantés de revoir à Rome ? Que toutes les Universités catholiques se fassent représenter, et la proportion de l'élément ecclésiastique dans les congrès byzantins sera celle qui lui revient de droit. Car, il ne faut pas l'oublier, l'illustre Ducange excepté, ce sont des gens d'église qui furent les fondateurs de la science byzantine aux XVIIe et XVIIIe siècles. Et aujourd'hui encore n'ont-ils pas leur rôle marqué dans l'étude de l'histoire, des institutions, de la littérature et des monuments d'une civilisation où l'élément religieux a tenu toujours une place prépondérante.

([1]) Νέα ἀλήθεια, 8 et 9 octobre 1936.

***

Du fait que la séance d'ouverture au Capitole ne pouvait avoir lieu le dimanche 20 septembre, mais était renvoyée au lendemain matin, le congrès s'est trouvé plus court d'une journée que les précédents [1]. Ceci ajouté, d'une part, à l'affluence insolite des participants et, d'autre part, au fait que monuments et collections s'offraient, à Rome ou autour de Rome, en plus grande abondance qu'en nulle autre capitale, ne fut pas sans causer quelque embarras aux organisateurs. Et, à parler franc, il faut avouer que le congrès en souffrit.

Des réunions de ce genre, pour porter leurs fruits, doivent combiner, dans une juste proportion, les éléments qui les constituent, je veux dire: les séances d'étude où s'acquiert une information de caractère plutôt théorique; les visites de monuments, collections, musées, bibliothèques où, pour les archéologues surtout, les connaissances théoriques et générales s'éclairent à la vue du concret et du particulier; enfin les prises de contact entre participants. De l'heureux dosage des ingrédients dépend le succès de toute mixture.

Dans le cas présent — c'était peut-être difficile à éviter — le second élément prit une importance prépondérante aux dépens des deux autres; et peut-être aussi, ne fut-il pas exactement conforme au caractère spécial d'un congrès byzantin. Officiellement, nous étions conviés à visiter les trésors byzantins du Vatican et une admirable exposition de miniatures à la Casanatense (de nombreux manuscrits — y compris le Rabulensis! — avaient été réunis de divers points d'Italie); nous fûmes conduits à Grottaferrata où nous vîmes musées et collections, et entendîmes de fort belle musique byzantine. C'était parfaitement dans la ligne du congrès; et on ne peut que le louer. Mais une journée entière fut consacrée à la visite de Subiaco et de la villa d'Este; une après-midi à celle d'Ostie: et cela ne touche que d'assez loin au byzantinisme. En outre, des visites de caractère semi-officiel furent organisées aux Catacombes. Et combien de musées et monuments antiques, par les facilité d'accès libéralement accordées, attiraient groupes ou particuliers au détriment des séances d'étude! Or, dans tout cela, il semble qu' une chose ait été un peu oubliée

[1] Le dimanche compte néanmoins parmi les journées du congrès en raison de la visite aux collections byzantines du Vatican qui se fit dans l'aprés-midi.

— celle qui le méritait le moins, — je veux dire la Rome byzantine du Vᵉ au IXᵉ siècle avec ses trésors de mosaïque, de peinture et d'architecture. Quelques congressistes, assez rares, je crois, tinrent à visiter Sainte-Marie-Antique, Saint-Sabas, les Saints-Côme-et-Damien; mais ils le firent de leur initiative privée, car rien dans les programmes ne les y invitait. Et beaucoup de ceux qui venaient d'Orient à Rome pour la première fois partirent sans avoir vu ce qui aurait pu leur fournir matière aux plus utiles rapprochements avec leurs propres monuments.

Aux congrès précédents, le nombre limité de participants, le fait qu'on se réunissait dans une ville lointaine, de langue inconnue à la plupart, et d'étendue assez restreinte, créait entre les membres un lien étroit. On avait fait voyage ensemble, par terre ou par mer. On se reconnaissait dans la rue, même si l'on ne s'était jamais vu. Une sorte d'intimité s'établissait dès les premiers jours, à laquelle aidaient largement les réceptions qui, aux capitales balkaniques, nous furent offertes avec une libéralité vraiment magnifique. A Rome, le congrès ne pouvait se dérouler dans une telle atmosphère de famille. Les quelque six cents membres qui le composaient étaient comme perdus au milieu d'une ville immense, où se tenaient simultanément d'autres réunions analogues, où les hôtels regorgeaient d'étrangers venus des quatre coins du monde. Les réceptions furent moins nombreuses — et cela s'explique par la multiplicité mêmes des congrès internationaux qui se réunissent chaque année dans une capitale d'Occident. Elles eurent un caractère différent, et il ne pouvait en être autrement.

Tous les congressistes ont emporté une impression profonde de l'accueil qui leur fut fait à Castel Gandolfo et au Palais de Venise. Admis en présence des deux plus hautes autorités qui existent en Italie, ils furent touchés de la condescendance et de l'affabilité qui leur étaient témoignées. Quel que fût leur credo religieux ou leur idéal politique, nous gageons que tous ont écouté avec une attention émue les paroles prononcées et qu'ils en garderont longtemps le souvenir. A Castel Gandolfo, nous avons vu des hommes qui ne partagent pas notre foi s'incliner sous la bénédiction du Pape avec un respect et un recueillement que ne montreraient pas toujours des catholiques. Mais, du point de vue qui nous occupe, il faut reconnaître que ces deux audiences, si différentes des réceptions offertes ailleurs par des chefs d'État ou de Gouvernement, n'étaient pas destinées à resserrer le contact entre les congressistes. Du moins contribuèrent-elles

à leur faire estimer le pays et la ville qui les recevaient. Et si quelques-uns étaient venus à Rome avec un peu de prévention, nous sommes assuré qu'il n'en restait plus rien au départ.

D'autres réceptions nous furent offertes, à l'Université et au Capitole, avec une bonne grâce et un empressement dont nous gardons un souvenir reconnaissant. Là, l'atmosphère était autre: réceptions, non audiences; liberté d'allure et de discours; possibilité de se grouper, de se chercher et se rencontrer; bref, contacts plus multipliés. Mais une difficulté naissait du nombre même des participants, et cette foule ne pouvait manquer de donner une certaine impression de désordre.

D'autres invitations, plus limitées, réunirent des groupes de congressistes aux sièges de leurs ambassades et de leurs légations, ou en d'autres lieux. Rappelons seulement celle qui rassembla, le vendredi soir, dans les salles de notre bibliothèque, une bonne centaine de congressistes que des relations plus étroites rattachaient à notre Institut: abonnés ou lecteurs de nos revues et de nos publications, auteurs avec qui se pratiquent des échanges d'ouvrages, correspondants à titres divers, amis personnels de nos professeurs. Ce nous fut un plaisir et un encouragement de constater l'empressement que l'on mit à répondre à notre appel, ainsi que la cordialité qui régna, une grande heure durant, entre gens de toutes langues, de tous pays et de toutes croyances.



De tout cela, nous l'avons dit, les séances d'étude eurent à souffrir. Le temps leur fut plus parcimonieusement mesuré qu'il ne l'avait été jusqu'ici, et la masse des comunications présentées s'étant accrue avec le nombre des participants, il en résulta quelque peu d'encombrement. La tâche était difficile pour ceux qui durent élaborer les programmes. Ils s'en tirèrent en supprimant les communications en séance plénière, et en multipliant les séances de sections.

Il n'y eut que deux réunions générales, l'une et l'autre de caractère purement académique. Aucun mémoire scientifique n'y fut admis, et on peut le regretter, car cela eût permis, comme aux congrès précédents, de mettre en lumière des sujets plus importants et de resserrer les liens entre congressistes en les conviant tous, quelle que fût leur spécialité, à entendre certains développements d'une portée plus universelle.

Par contre, les sections furent multipliées. L'archéologie, à elle seule, en comprit deux. En outre il y avait les sections d'histoire,

de philologie, de droit, de liturgie et musique: soit six en tout. A plusieurs reprises, toutes fonctionnèrent à la fois; d'autres jours, quatre ou cinq simultanément; jamais moins de trois.

La comparaison avec ce qui s'était fait à Sofia rendra sensible la différence. Là, deux séances de sections réunies groupèrent une douzaine de communications que tous purent entendre, et qui de fait furent suivies avec intérêt. Les séances de sections, au nombre de seize, furent réparties sur sept matinées ou après-midi: deux fois, trois sections simultanément; les cinq autres fois, deux: qui voulait se montrer assidu pouvait entendre une forte proportion des discours prononcés. Et si l'on tient compte des séances plénières, c'est plus de la moitié des communications dont il fut possible à chacun d'avoir une connaissance directe. De fait, en ce qui nous concerne, nous avons emporté de Sofia l'impression d'avoir réellement « participé aux travaux du congrès ».

Un calcul très simple montrera qu'à Rome la proportion de ce que chacun pouvait entendre était comprise entre le quart et le cinquième de ce qui fut lu. Si l'on ajoute que l'ordre des programmes ne fut pas toujours respecté, que cet ordre, d'ailleurs, qui fut presque toujours l'alphabétique, ne favorisait guère un choix réfléchi, on comprendra que plus d'un congressiste, allant de salle en salle, en quête de ce qu'il désirait, ait eu parfois l'impression de se sentir perdu au milieu d'une ruche bourdonnante. Si, du moins, comme chez les abeilles, ce bourdonnement eût été régi par les invisibles lois d'un sûr instinct!... Mais où doit régner la raison, l'instinct n'y saurait suppléer.

Il n'est que juste de reconnaître, chers collègues du congrès, que s'il y eut quelque apparence de désordre et d'encombrement, nous en fûmes un peu responsables. Que les participants s'en tiennent aux règles posées, la tâche des organisateurs sera grandement facilitée et bien des sujets de plaintes disparaîtront. Si, par exemple, toutes les communications étaient annoncées d'avance, dans les délais fixés, et si des résumés précis en étaient fournis à temps, il serait possible d'espérer, dans les programmes, une meilleure distribution de la matière. Et si chacun ne venait offrir que des travaux parfaitement au point, portant sur des objets qui méritent d'être présentés à un congrès, le danger d'encombrement serait écarté. Enfin, si chacun eût été ponctuel à parler à l'heure et au lieu qui lui étaient marqués, et attentif à ne pas dépasser le temps concédé, on n'aurait pas vu des séances se prolonger indéfiniment, ou d'autres ne se maintenir dans

les limites raisonnables qu'au prix de suppressions portant sur des sujets importants ou au détriment d'orateurs qui, moins que d'autres, auraient dû être exclus.

Il faut avouer que, par notre faute, il y a eu parfois du temps perdu. On vit des communications insuffisamment préparées, où l'orateur s'égarait en détails oiseux ou en répétitions inutiles, où une langue incertaine servait mal une pensée qui n'était pas des plus mûres; d'autres que la volubilité du débit, pour compenser la longueur d'un écrit qu'on n'avait pas su limiter, rendait proprement inintelligibles. Plus fâcheuse encore fut l'idée de venir entretenir le congrès de choses déjà connues: nous vîmes reparaître sur l'écran des trouvailles antérieures même au congrès de Sofia et publiées depuis des années. Tout cela ramenait en mémoire le mot de Pascal: « Le docteur qui parle un quart d'heure après avoir tout dit, tant il est plein du désir de dire ». Apprenons à être brefs, et à ne parler qu'à propos.

Il y eut des communications et des discussions vraiment hors de propos dans un congrès byzantin. Comme ce fut dit, si je ne me trompe, en une séance, il faudrait savoir où commence et où finit le byzantinisme ! Si la discussion d'une attribution littéraire entre Mésomédès et Sinésios sera, en raison du second nom, revendiquée à la rigueur par les études byzantines, à quel titre peut-on bien y rattacher l'histoire d'un procès égyptien sous Hadrien? Le sujet d'une communication, qui d'ailleurs n'a pas été développée, sur les « Itinéraires de Jésus », ne manquait pas de surprendre. On vit revenir, paraît-il, à la section de philologie les habituelles discussions, assez stériles et parfois peu courtoises, au sujet du parler grec moderne et de ses dialectes. Est-ce que, par hasard, nous vivrions encore à l'époque byzantine ?

Cette intempérance, qui pousserait à ramener à tout propos, sous prétexte de byzantinisme, toutes sortes de questions et de querelles, fut sans doute la cause d'un projet de vœu élaboré par la section historique, mais écarté comme trop radical, par le président, à la séance de clôture. Il ne s'agissait de rien moins que d'instituer une législation draconienne, obligeant tous les membres du congrès non seulement à présenter longtemps d'avance, à un comité, le texte intégral de leurs travaux, mais encore à les laisser imprimer afin d'en rendre la discussion plus fructueuse. Il est clair, comme le fit observer le président, que si, avant le congrès, les membres ont déjà en main le texte complet de tout ce qui doit y être lu, ils n'ont plus besoin de se déranger pour venir l'entendre. Le projet allait trop loin, c'est incontestable. Mais il voulait supprimer des abus non moins

certains. Et de les avoir signalés à notre attention aura, nous l'espérons, quelque avantage.

Ces abus en effet peuvent être supprimés, ou du moins très atténués par une exacte observation des règlements actuellement en vigueur. Tenons-nous y, chers collègues. Faisons notre profit d'un avertissement justement donné. N'attendons pas qu'au prochain congrès, un nouveau projet de réglementation vienne nous imposer de pénibles entraves. Sachons plutôt nous imposer à nous-mêmes celles qui sont nécessaires.

***

On comprendra que nous ne puissions entrer ici dans le détail des questions agitées en séance. Chacun d'entre nous n'en put entendre qu'une trop faible portion, pour se faire une idée de l'ensemble. Ce déficit se pourra combler lorsque les *Actes du Congrès* étant publiés, nous aurons sous les yeux la plus grande partie, sinon la totalité des travaux présentés. Nous croyons savoir que la publication se prépare déjà par les soins diligents des professeurs S. G. Mercati et Pietro Romanelli, et formera un ou plusieurs volumes des *Studi byzantini.* Il sera plus facile alors d'apprécier l'apport de tant de savants et les progrès réalisés dans la connaissance des choses byzantines.

Rappelons seulement qu'au programme figuraient les quatre communications suivantes, présentées par des professeurs de notre Institut :

R. P. E. HERMAN, *Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich.*

R. P. I. ORTIZ DE URBINA, *L'imperatore Costantino nelle controversie ariane.*

R. P. I. HAUSHERR, *Pour l'histoire de la mystique byzantine: les desiderata les plus urgents.*

R. P. G. DE JERPHANION, *Les caractéristiques et les attributs des Saints dans la peinture cappadocienne.*

Par une rencontre singulière, partiellement due à l'ordre alphabétique, ces quatre communications devaient être lues presque en même temps, dans quatre sections différentes, ce qui priva chacun de nous d'entendre ses collègues. Et la troisième d'entre elles, dont le titre, par tout ce qu'il promettait de nouveau, avait excité au plus haut point l'attente de plus d'un auditeur, ne put, par suite de l'encombrement, être lue.

Nous ne parlerons pas des excursions qui suivirent le congrès

et en furent le couronnement: deux journées à Naples et dans la Campanie; puis, des pointes poussées par deux groupes différents, l'une en Sicile, l'autre en Calabre et dans les Pouilles. Nous traiterons de cette dernière dans le volume des *Actes*, et nous y renvoyons le lecteur.

Qu'il nous suffise de dire que ces excursions, organisées avec le plus grand soin, d'une part, pour le côté matériel, par la C I T, d'autre part, par la Direction du Congrès et par les Surintendances des Monuments à Naples, dans l'Italie du Sud et en Sicile, furent à la fois pleines de charme et fertiles en enseignements.

Puisse le prochain congrès, qui doit se tenir en Syrie, et qui aura aussi à nous montrer des monuments d'un grand prix, mais peut-être d'accès plus difficile, réussir aussi bien cette partie du programme. Quant à l'autre partie, celle qui concerne les séances d'étude, nous engageons vivement les futurs organisateurs à tenir la main à ce que les règlements soient observés. Quelques individus pourront s'en plaindre; mais la majorité s'en félicitera. Nous gagnerons tous à ce que les programmes des séances soient moins chargés, à ce que celles-ci soient plus brèves, mieux combinées, et à ce qu'il y règne plus d'ordre et plus de discipline.

G. DE JERPHANION S. I.

SEPTIMUS CONGRESSUS UNIONISTICUS VELEHRADII (15-19 Iulii 1936).

Congressus hi inde ab a. 1907, promovente societate Apostolatus s. Cyrilli et Methodii ad fidem catholicam inter Slavos propagandam et coetus christianos dissidentes, praesertim slavicos, cum Ecclesia catholica reconciliandos Olomucii in Moravia fundata, in certis annorum intervallis celebrari consueverunt in pago Velehradii in Cecoslovachia, prope quem locum valde probabiliter sepulchrum s. Methodii, magni Slavorum apostoli, invenitur. Quorum congressuum scopus est praecise vias ad uniendos fratres separatos, praecipue Slavos, cum Catholica praeparare, partim scientificis elucubrationibus et discussionibus de rebus ad theologiam, historiam, liturgias coetuum dissidentium pertinentibus, partim relationibus de iis, quae in diversis partibus, maxime apud Slavos, pro unione fiunt; quibus adiunguntur Liturgiae in variis ritibus orientalibus celebratae et preces pro unione fusae.

Ex deliberatione ultimi Congressus (1932) hisce conventus celebrari debuit in millesimo et quinquagesimo anniversario mortis s. Methodii († 885); sed ne detrimentum aliquod pateretur magnus Congressus catholicorum Cechoslovachiae a. 1935 Pragae celebratus, Congressus unionisticus Velehradensis ad annum praesentem translatus est. Congressum celebrandum collaudavit eique benedixit Summus Pontifex litteris ad archiepiscopum Olomucensem datis. Praecessit ei coadunatio alumnorum ex Seminariis Cechoslovachiae, qui quotannis Velehradium peregrinationem instituunt, ut sepulchrum s. Methodii venerentur et de diversis quaestionibus ad theologiam, labores apostolicos, litteraturam pertinentibus sermones a viris eruditis audiant de iisque inter se deliberent. Plurimi ex hisce alumnis Velehradii remanserunt, ut assisterent Congressui, de quo tum ad s. Liturgiam cantando et assistendo, tum complura alia servitia praestando non parum meruerunt.

Specialem splendorem Congressui addidit praesentia complurium membrorum Episcopatus. Ex Bohemia aderat Cardinalis Pragensis Kašpar, ex Moravia Archiepiscopus Olomucensis Prečan, qui conventum convocaverat eique praesidebat, cum suo Episcopo auxiliario Stavěl, ex Slovachia Episcopi Jantausch (Tyrnavia), Kmet'ko (Nitra), Vojtaššák (Spiš), Čárský (Cassovia), Bubnič (Rosnavia), omnes ritus latini, et Episcopus Gojdič (Prešov) ritus byzant.-slavici. Episcopos ritus latini Poloniae repraesentabat R.mus Przeździecki (Podlachiensis, Siedlce), ritum graeco-slavicum R.mus Czarnecki. Ex Iugoslavia aderant Praesules Tomašič (Maribor, ritus latini) et Njaradi (Križevci, ritus byz.-slav.) ex Bulgaris episcopus byz.-slavicus Kurtiev. Ex principalibus monasteriis O. S. B. et s. Aug. Cechoslovachiae tres Abbates advenerunt. Praeterea episcopus orthodoxus Russus Leontij, qui ex Unitis Statibus Americae per Cechoslovachiam iter faciebat, toti Congressui interesse voluit, quem etiam paucis verbis salutavit, s. Cyrillum et Methodium apostolos et primos magistros ecclesiae russicae appellando. Prima vice hoc quoque Congressui velehradiensi obtigit, ut in eo gubernium Cechoslovachiae repraesentaretur, in persona nimirum ministri status Dr. Šrámek. Universim 400 conventui huic participabant ad 15 diversos status seu territoria (nimirum praeter Cecoslovachiam ad Angliam, Austriam, Belgium, Bulgariam, Esthoniam, Galliam, Germaniam, Hispaniam, Hollandiam, Italiam, Jugoslaviam, Poloniam, Russiam, Status Unitos Americae) et ad 17 differentia idiomata pertinentes. Congressum per vices dirigebant Archiepiscopus Olomucensis Prečan, Apostolatus s. Cyrilli et Methodii praeses, et Episcopus Tyrnaviensis Jantausch.

Cum Congressus hic, ut innuimus, etiam hunc sibi scopum praeposuisset, ut memoriam anniversarii gloriosae mortis s. Methodii ageret, themata seu argumenta dissertationum magna ex parte de opere, doctrina, historia s. Methodii eiusque fratris Cyrilli agebant necnon de liturgia slavica ab eis introducta. Ad argumenta theologica pertinebant dissertationes prof. Grivec ex Universitate Labacensi (De fontibus theologiae ss. Cyrilli et Methodii), prof. Kurent O. Cist. ex eadem Universitate (Doctrina ss. Cyrilli et Methodii de primatu Romani Pontificis), prof. Salaville Aug. Assumpt, ex Athenaeo Propagandae fidei de Urbe (De processione Spiritus S.), et professorum Romani Pont. Instituti Orientalis Gordillo S. I. (Theologia Romana tempore ss. Cyrilli et Methodii) et Spáčil S. I. (Ss. Cyrillus et Methodius et doctrina cultusque B. Mariae Virg.); res liturgicas tangebant elucubrationes prof. Vajs ex Universitate Pragensi (Indoles liturgiae Slavicae a ss. Cyrillo et Methodio introductae), prof. Raes S. I. ex Pont. Instituto Orientali (De forma liturgiae orientalis byzantino-synodalis et ruthenae), prof. Rochi Rogošič O. F. Min. ex Instituto theologico Makarska (Vicissitudines liturgiae Slavicae in Jugoslavia et Bulgaria), prof. Isčak ex Academia spirit. Leopoliensi (De editione librorum byzantino-slavicorum); quam disputationem pro auctore absente legebat prof. Slipyi, eiusdem Academiae Rector. Similiter ob absentiam auctoris legi debuit a prof. Matocha ex facultate theologica Olomucensi disquisitio historica prof. Dvornik (ex Universitate Pragensi) de Conditionibus imperii Byzantini tempore ss. Cyrilli et Methodii. Annuntiatae erant adhuc duae elucubrationes, una historica (a P. Sakač S. I.), alia liturgica (a prof. Weingart ex Universitate Pragensi); sed excidere debuerunt, quia auctores ob varia impedimenta neque adesse poterant neque dissertationes suas tempestive mittere.

Valde grata auditoribus omnibus et ex parte omnino nova erant quae in conventu proposuerunt de cultu ss. Cyrilli et Methodii sive in genere, sive in diversis terris slavicis, in Cecoslovachia nempe, Polonia, Jugoslavia, Bulgaria, Russia, Ukraina, P. Rouët de Journel S. I., prof. Niechaj ex Universitate Lublinensi, prof. Vašica ex facultate theologica Olomucensi, Rector Academiae Leopoliensis Slipyi, prof. Dočkal ex Universitate Zagrabiensi, prof. Vilinskij ex Universitate Brunensi (pro quo absente legebat prof. Niechaj). In consessibus plenariis Congressus nullae post singulas dissertationes locum habebant disputationes neque obiectiones proponebantur. Ter tamen separatim « consultationes peritorum » instituebantur, in quibus de quibusdam quaestionibus sive theologicis sive practicis disputabatur,

exceptionibus pro utraque parte propositis et solutis. Prima die de quaestionibus iuris canonici disceptabatur praeside prof. Wierer ex Universitate Brunensi, secunda et tertia die de theologia (doctrina de Ecclesia) et de modo agendi cum orthodoxis dissidentibus, dirigente prof. Gordillo S. I., et praesente Episcopo Czarneckij, qui ex sua praxi pastorali inter catholicos ritus orientalis non paucas observationes utiles et apta consilia proposuit. Ultima tandem die Congressus relationes fiebant de statu et profectu Apostolatus ss. Cyrilli et Methodii in diversis regionibus.

Sed neque alter Congressuum Velehradensium scopus, oratio nempe pro fratrum dissidentium reconciliatione, negligebatur. Ad hanc enim intentionem quotidie sollemnis Liturgia pontificalis in ritu byz.-slavico (ultima die in ritu latino lingua glagolitica) in basilica Velehradensi celebrabatur, cui semel etiam « panychida » pro omnibus defunctis Apostolatus et unionis collaboratoribus, praesertim pro exarcha catholico Russiae Leonida Fjedorov, in diro Sibiriae exilio mortuo, successit. Vespere autem omni die participes Congressus in basilicam conveniebant, ut per mediam horam Sanctissimum adorarent et considerationi vacarent, ad quam ex pulpito verba faciebat P. Prešeren, Assistens Slavicus S. I. de Urbe. Secunda die simul etiam pueri parochiae Velehradensis ante Sanctissimum preces fundebant. Ultima tandem die magna peregrinatio membrorum Apostolatus ss. Cyrilli et Methodii instituta fuit, cum sollemni Missa pontificali, communione generali et magnifica processione eucharistica; accessit quaedam « Academia » popularis, in qua secundum antiquum morem hospites extranei unusquisque propria lingua salutem dixerunt.

Tempore Congressus erat Velehradii etiam quaedam expositio, in qua partim diversis documentis historia cultus ss. Cyrilli et Methodii in Cecoslovachia et aliquibus chartis geographicis probabilis situs veteris Velehradii illustrabantur, partim obiecta quaedam inventa in effossionibus nuper in regione Velehradensi factis monstrabantur. In fine Congressus de futuro conventu Velehradii faciendo deliberabatur et statutum est, ut ille a. 1939, in memoriam unionis Florentiae perfectae, celebraretur et ut in eo magis quaestiones practicae quoque respicerentur et de statu hodiernae Russiae aliqua referrentur.

TH. SPÁČIL

STATISTICA CHRISTIANORUM S. THOMAE (INDIA)

Nemo ignorat quam difficile sit recentiores de numero et statu Ecclesiarum et fidelium Orientis obtinere notitias. Propterea opus lectoribus nostris non ingratum suscipere credidimus, si hoc loco numeros publici iuris facimus quos de statu Christianorum S. Thomae humanissime nobis communicavit R. P. Placidus T. O. C. D., S. Theol. Professor in scholasticatu Chethipuzhay, Changanacherry, Travancore.

A. **Catholici ritus malabarensis**

I. — *Archidioecesis Ernakulam.*

Fideles.	188.902
Sacerdotes:	185
Ecclesiae et oratoria . .	223
Lazaristae:	7
Patres	5
Fratres	2
Domus	1
Seminaristae:	54
Mangalapuzhay . . .	36
Kandy	6
in Sem. min.	12
Seminarium min. . . .	1
Fratres:	5
Domus	1
Carmelitae:	349
Domus	13
Sorores chori	222
Sorores laicales . . .	20
Novitiae	92
Postulantes	15
Clarisae:	
Domus	3
Sorores chori	4
Sorores laicales . . .	20
Novitiae	92
Postulantes	15
Sorores Adorationis: . .	18
Domus	1
Sorores chori	12
Novitiae	6
Parvae Sorores Orphanorum:	20
Domus	1
Sorores	12
Novitiae	4
Postulantes	4
Orphani:	112
Orphanotrophia . . .	3
Scholae super. (High schools)	3
Scholae mediae anglicae	8
» » malayalam	6
Scholae inferiores . . .	113
» elementares . . .	114
» industriales . . .	3
» commerciales . .	1
Catechumenatus	19
Nosocomium:	1
Aegroti	30
Associatio Act. Cathol. .	1
Associatio Prop. Fidei .	1
Typographia	1
Ephemeris cotidiana . .	1
» hebdomadaria .	1
» menstrua . .	1

II. — *Dioecesis Changanacher.*

Fideles	296.272
Sacerdotes:	326
Ecclesiae et oratoria	303
Patres Adorationis:	5
Domus	2
Seminaristae	109
Mangalapuzhay	93
Kandy	4
Mangalore	1
Trichinopoli	1
in Semin. minore	10
Seminarium minus	1
Tertius Ordo S. Franc. (laici)	11.170
Carmelitae:	278
Domus	13
Sorores chor.	217
» laicales	15
Novitiae et postul.	46
Clarisae:	206
Domus	10
Sorores chor.	156
» laicales	8
Novitiae et postul.	42
Sorores Adorationis:	221
Sorores chor.	190
Novitiae et postul.	31
Orphanotrophia	3
Collegium (College)	1
Scholae sup. anglicae (High schools)	8
Scholae mediae angl.	18
» sup. malayalam.	1
» mediae malayalam	22
» praepar. angl.	1
» » malayalam	5
» primariae malayalam	124
» industriales	2
» elementares	20
Associatio Propag. Fidei	1
Typographia:	1
Periodicum menstruum	1
In aliis dioecesibus latinis laborant pro missionibus:	
Sacerdotes	22
Clerici	9
Iuvenes	116
Adiutrices	119

III. — *Dioecesis Trichur.*

Fideles	159.129
Sacerdotes:	146
Ecclesiae et oratoria	313
Seminaristae:	43
Mangalapuzhay	1
Kandy	6
in Sem. min.	36
Semin. minus	1
Carmelitanae:	346
Sorores chor.	251
Sorores laicales	31
Novitiae et Postulantes	64
Domus	15
Clarisae:	187
Sorores chor.	116
Sorores laicales	9
Novitiae et postulantes	62
Domus	7
Congregatio S. Familiae:	134
Sorores chor.	60
Sorores laicales	13
Novitiae et postulantes	61

Domus	5
Orphanotrophia	5
Nosocomia	2
Domus pro viduis	2
Domus pro sacerdotibus emeritis	1
Catechumenatus	9

Collegium 2 grad.	1
Scholae sup. anglicae	4
» secundariae	24
» primariae angl.	12
» » malayalam	108
Associatio Prop. Fidei	1
Typographia:	1
Periodicum malayalam	1

IV. — *Dioecesis Kottayam.*

Fideles	39.500
Sacerdotes:	74
Ecclesiae et oratoria	50
Oblati S. Cordis:	23
Sacerdotes	11
Fratres	6
Postulantes	6
Domus	1
Seminaristae:	?
Mangalapuzhay	16
Kandy	5
Seminarium minus	1
in Sem. min.	?

Congregatio Visitationis:	103
Sorores	93
Postulantes	10
Domus	6
Congregatio S. Iosephi:	9
Sorores	6
Postulantes	3
Asylum S. Thomae:	1
Recepti	12
Scholae sup. anglicae	3
» mediae angl.	5
» malayalam	33
Typographia:	1
Periodicum malayalam	1

V. — *Tertius Ordo Carmelitarum Discalceatorum*

Domus	16
Sacerdotes	165
Fratres	55
Scholastici	133
Novitii	13
Postulantes	26
Residentiae	6
Scholae sup. anglicae	5
» mediae angl.	3
» malayalam	4

Scholae industriales	2
Typographiae:	3
Periodicum hebdomadarium	1
» menstruum	3
Catechumenatus	12
Hospitia	8
Novitiatus	1
Scholae apostolicae	3
Scholasticatus	4

B. Catholici ritus malankarensis

I. — *Archidioecesis Trivandrum.*

Fideles 27.704
Sacerdotes saec. 34
Congreg. ab Imitat. Christi: 14
Sacerdotes 7
Novitii et postulantes . 7
Domus 1

Congreg. Sororum ab Imit. Christi: 13
Domus 1
Seminaristae: 26
Kandy et Mangalapuzhay 15
in Sem. minore . . . 11
Sem. minus 1

II. — *Dioecesis Tiruvall.*

Fideles 5.804
Sacerdotes saec.: . . . 26
Ecclesiae 15
Quasi-paroeciae . . . 44
Sacerdotes O. Carm. Disc. 7
Congreg. ab Imit. Christi: 8
Sacerdotes 2
Scholastici 2
Conversi 2
Novitii 2
Domus 1

Fratres S. Francisci . . 2
Seminaristae: . . . . . .
Kandy 4
Mangalapuzhay . . . 19
Mangalore 2
Semin. minus 1
Congr. Sor. ab Imit. Christi: 5
Domus 1
Scholae primariae malayalam 10
Typographia 1

C. Dissidentes

Iacobitae: 363.721
Ecclesiae 350
Sacerdotes 300
Episcopi 7
Iacobitae reformati [Mar Thomitae]: . . . 144.491
Ecclesiae 225
Sacerdotes 200
Episcopi 2

Nestoriani: 7.000
Ecclesiae 10
Sacerdotes 12
Episcopus 1
Protestantes (varii coetus) 22.307
Ecclesiae 125
Ministri 125
Episcopus (anglicanus) . 1

RECENSIONES

Oriens antiquus.

KARL HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums*. — Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1936, pages XII + 308; Mark 8,60; relié en toile 10,50.

Par ce livre l'auteur des *Forschungen zu Nilus dem Asketen* revient aux études d'ascétisme, après de longues années consacrées à l'histoire générale de l'Eglise. Et ce livre, disons-le tout de suite, est excellent, dans son ensemble. Il se divise nettement en deux parties: les quatre premiers chapitres traitent directement le problème énoncé dans le titre; le cinquième, aussi long à lui seul que les autres réunis, est intitulé: « Conditions du monachisme anachorétique égyptien dans les premières générations après S. Antoine ». Hors d'œuvre, diront peut-être quelques esprits formalistes; quant à nous, nous dirons chef-d'œuvre, et même bonne œuvre. Un dernier chapitre recueille « ce qu'il y a de vrai dans quelques hypothèses anciennes sur l'origine du monachisme ».

Pour le moyen-âge, aussi bien byzantin que latin, la question de l'origine de la vie monastique ne se posait pas: c'était la « vie apostolique ». Pour la critique protestante radicale, elle n'a rien de chrétien et provient, tardivement, d'influences païennes. Entre ces deux extrêmes, les opinions s'échelonnent, ou plutôt s'échelonnaient jusqu'ici; car le livre de M. Heussi est de nature à mettre fin à ces controverses. En somme, pour le dire en bref, la critique revient, par un long détour, à présenter les choses à peu près comme les décrivait un Jean d'Antioche (que M. H. ne cite pas) au douzième siècle: *In monast. donationes laicis* II, Cotelier, *Eccl. Graecae Mon.* I, p. 162-4. Le monachisme est un fruit authentique de l'ascétisme chrétien, venu lentement à maturation sous l'action des circonstances, et non pas une infiltration hétérogène, ni même une « invention » originale d'un seul homme, fû-til Saint Antoine. Citons un excellent paragraphe de M. H. (p. 67): « Dans le christianisme primitif, il n'y avait pas de moines. Ils n'y étaient pas nécessaires, et pas possibles historiquement: pas nécessaires, car les membres de la communauté se détournaient tous du monde; en un certain sens c'étaient tous des moi-

nes; pas possibles historiquement, car le monachisme en tant qu'état présuppose la différenciation des membres de la communauté selon les divers degrés de ferveur religieuse, et donc une évolution historique assez longue. Mais le christianisme primitif, considéré dans son ensemble, avec son aversion pour le monde, sa grande ferveur religieuse, sa sévérité morale, est sans aucun doute le fondement historique qui supporte le monachisme développé plus tard ».

On a dit que « le monachisme du quatrième siècle était une réaction contre la mondanisation de l'Eglise, à la suite de la politique constantinienne, et même antérieurement; cette manière de voir est très répandue, avec des nuances diverses, chez les historiens protestants de l'Eglise; mais à mon sens, elle n'est pas défendable, même avec la restriction qui n'attribue à cette réaction qu'on rôle de déclanchement. Le motif principal qui a poussé à une accentuation de l'ascèse, doit s'être trouvé dans l'ascèse elle-même. La forme antérieure de l'ascèse doit avoir été liée à des circonstances qui ne permettaient pas d'atteindre pleinement le but de l'ascèse... » (p. 110 sv.). L'erreur de ces historiens protestants, dit une note, s'explique par une projection, sur le quatrième siècle, de la distinction entre piété et Eglise. Or, cette distinction vient du Piétisme. Pour le quatrième siècle, les documents ne fournissent pas la moindre trace d'une opposition de ce genre. — Il y aurait ainsi beaucoup de pages à citer. Traduisons seulement encore un alinéa (p. 112): « Un autre point essentiel doit encore être mis en relief. Le monachisme du quatrième siècle était répandu surtout dans les pays méditerranéens du sud-est, Egypte et Syrie, et se recrutait principalement parmi les autochthones Coptes et Syriens. Ces populations s'ouvrent alors plus largement au christianisme et se donnent en partie à la nouvelle religion avec une véritable passion d'ascétisme. Ce sont des couches populaires fraîches et saines. D'après une opinion très répandue, « le » monachisme serait le résultat d'une décadence. le produit d'une civilisation en train de pourrir et de périr. Pour le monachisme copte et syrien du quatrième siècle ce jugement ne vaut pas. Sans doute l'Egypte et la Syrie étaient des pays d'une culture plusieurs fois millénaire, et leur sol cachait plus d'un monde disparu. Mais ce fait ne prouve rien contre la jeunesse et la vigueur des couches populaires coptes et syriennes qui font leur avènement au quatrième siècle après Jésus-Christ. Des siècles suivraient où elles développeraient leur sentiment national et leurs littératures nationales, deux ordres de grandeur dont les agents seraient en tout premier lieu les milieux monastiques Il est impossible de tenir pareilles populations pour décadentes. Qui connaît les sources de l'histoire monastique, ne parlera pas d'une décadence au sens d'un déclin ou d'un épuisement des forces physiques ou mentales; il conclura plutôt que le monachisme copte et syrien du quatrième siècle est né du radicalisme religieux de milieux populaires intacts ».

Quand on a lu des pages de ce genre, et c'est la majorité, on perd l'envie de s'attarder à relever des défaillances de détail. Il y en a,

mais elles sont pour ainsi dire *in obliquo* et n'importent guère à la valeur d'ensemble. Passons à la seconde Partie.

C'est un magistral exposé de la vie monastique ou érémitique telle que la documentent les Apothtegmes des Pères. Cela, on souhaiterait vivement que ce fût traduit à l'usage de tous ceux qu'intéresse le passé chrétien. Ceux-là surtout en tireraient profit qui ont encore des idées sinistres sur la santé morale ou mentale de ces anachorètes. Où sont les prétendus matchs de mortification que croyait voir chez eux certain auteur anglais? Où l'immoralité que projetait sur eux un Amélineau? M. Heussi ne réfute ici personne, il se contente d'exposer avec ordre, et intégralement. Il n'a peut-être pas voulu que ce fût très beau, mais il l'a obtenu par la seule force de la vérité. L'historien de la spiritualité ne saurait désirer tableau plus lumineux de cette période capitale entre toutes. Sauf quelques détails, ici encore, qu'il convient de relever.

P. 184-6 (ailleurs encore) Reitzenstein avec son imagination a joué un mauvais tour à M. Henssi. La « lutte puissante de l'épiscopat contre les Pneumatiques » surprend un peu quand on a lu que dans les Apophtegmes il ne se rencontre que de faibles traces d'une opposition. Que M. H. se libère de Reitzenstein autant que de Mosheim ou de Weingarten. — P. 189, note 1, le mot « Stachelpeitsche » est de nature à faire naître une idée absolument fausse. — La traduction de νηστεύειν δύο δύο, p. 191, « immer zwei Tage fasten », n'est ni compromettante, ni bien claire. — P. 196 est cité le onzième apophtegme de Saint Antoine, mais on lui fait dire ce qu'il n'a certainement pas dit, et on l'appuie d'un point d'exclamation: « L'anachoréte est délivré de trois combats, celui de l'ouïe, celui de la parole et celui de la vne; il n'en a plus qu'un, celui de la Porneia »! On s'étonne vraiment que M. Heussi ait pu manquer à ce point de diakrisis. C'est qu'il était entendu que « toutes ces histoires supposent des gens d'une extrême impressionnabilité sexuelle » (p. 227). Moyennant un manque de logique et un manque de critique le *dit* de Saint Antoine peut servir de preuve. Manque de logique: on nous affirme (p. 227) que le désir d'échapper au combat de la porneia est « un des motifs principaux de l'anachorése ». Manque de critique: les *Verba Seniorum* présentent une variante que H. indique en note, mais au lieu de se demander si c'est là la bonne leçon, il y voit une « characteristische Abschwächung », autant dire que le traducteur a eu honte. Or, la variante « cordis » représente sans ombre de doute le vrai texte: cette version latine en est elle-même un témoin, plus ancien de plusieurs siècles que les manuscrits grecs; le *Paradis* d'Enanjésus est d'accord avec elle (Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum* VII, p. 461; cf. la traduction de Wallis Budge, *The Paradise of the Fathers* 1907, II, p. 13); et enfin l'éditeur Cotelier (*Eccl. Graecae Mon.* I, p. 343) note qu'en grec aussi la leçon καρδίας s'est maintenue dans certains manuscrits. L'obsession de la πορνεία fait donc place tout simplement à une fausse lecture, paléographiquement trés explicable. Il faut reviser le jugement sur la sensibilité sexuelle des anachorètes; elle n'était certainement pas plus grande que celle de leurs contemporains chrétiens ou païens. M. Heussi (p. 228) reconnaît lui-même (et comment ne le ferait-il pas?) que certain vice contre nature était « eines der Grundübel der Antike ». Et parce que les moines ont eu le courage et la prudence de prendre les moyens de s'en prémunir, on en tire une conclusion défavorable pour eux! Ce n'est ni juste ni sérieux. — Autre rectification à faire: « ...il faut se souvenir, écrit M. H. (p. 220), que c'était pour la plupart des hommes grossiers qu'il s'agissait d'élever à la piété monacale et à la moralité monacale. De là dans les Apophtegmes mainte prescription qui nous paraît passablement superflue et qui était

pourtant dans les circonstances d'alors trés nécessaire, comme par exemple le mot d'Agathon: Sans l'observation des commandements divins l'homme ne progresse pas dans une seule vertu; ou cette autre: il faut que l'homme ne permette pas que sa conscience l'accuse à propos d'une action quelconque ». Cette seconde sentence se justifie parfaitement à l'égard de gens qni ont la conscience délicate; elle est superflue en effet avec des âmes qui ne s'alarment que de fautes trop évidentes pour qu'il vaille la peine d'en parler. Quant à la première maxime d'Agathon, M. H. a oublié le sens de cette expression technique « commandement divin ». Il ne s'agit pas du tout du décalogue seulement. Je lis p. 225: « Une fois que le moine s'était proposé de ne manger qu'un jour sur deux, il devait considérer cette résolution comme un commandement de Dieu qu'il ne lui était pas permis de transgresser ». Il n'y a donc là ni truisme, ni conscience grossiére.

Plus une œuvre est belle, plus les moindres défauts nous choquent. Nos petites critiques prouvent combien le tableau brossé par M. Heussi nous paraît proche de la perfection.

IR. HAUSHERR, S. I.

RENÉ CADIOU, *La jeunesse d'Origène, histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle*. Paris, 1935 [1936] Beauchesne (Etudes de Théologie historique).

L'opera del Cadiou richiede una lettura attenta e riposata. L'autore la cui preparazione per trattare di Origene è ben nota, inizia in questo libro l'esame approfondito di tutta l'opera del Maestro alessandrino. Vero è che il presente volume si ristringe alla giovinezza di Origene; ma speriamo che lo studio si completerà con il resto della vita e dei libri di Origene. Crediamo anzi che sarebbe stato più conveniente di non segmentare lo studio di tutta l'opera del celebre Maestro, bensì di darlo in un unico libro.

Si può ben affermare che l'opera del Cadiou diventa per adesso almeno il libro classico e fondamentale su Origene. L'esame infatti, pure approfittando del trattato del Redepenning e delle numerose investigazioni recenti, si spinge innanzi e ci dà una sintesi densa e chiara della dottrina di Origene durante la sua giovinezza. L'autore ha preferito il metodo genetico che ha il vantaggio di seguire il nascere e lo sviluppo delle idee a traverso gli scritti che vengono studiati secondo il loro ordine cronologico. Lo studio comprende praticamente l'attività di Origene dagli Stromata fino al commentario sul Vangelo di S. Giovanni. Il metodo, nonostante lo svantaggio inevitabile di ripetere alcune segnalazioni, è di grande utilità, poichè ci permette di assistere alle diverse tappe della formazione dottrinaria di Origene tanto più interessante nel suo sviluppo in quanto vi entrano elementi eterogenei e si offre a diversi apprezzamenti anche dal punto di vista dogmatico. Il Cadiou conosce benissimo tutto l'ambiente filosofico nel quale si è formato Origene, cosichè ci presenta

un ritratto vivo del Maestro di cui studia i rapporti colla filosofia contemporanea.

In primo luogo vengono studiati gli scarsi dati sull'infanzia di Origene, le sue prime persecuzioni e i primi studi di grammatica. In un capitolo ben riuscito l'A. ci espone le teorie del simbolismo alessandrino, le tradizioni giudaiche, il viaggio di Origene a Roma e la riforma della scuola alessandrina sotto di lui. Si passa all'esame della prima parte del commentario sui salmi, ove desta l'attenzione la dottrina spirituale e la cristologia del Maestro. Intrecciando i dati biografici del soggiorno di Origene in Palestina, l'autore esamina il commentario alle Lamentazioni e il trattato della Risurrezione. Lo sguardo si dirige poi alle controversie gnostico-cristiane dove c'è l'occasione di studiare i contatti e i contrasti di Origene con gli gnostici alessandrini. È degna di rilievo l'affermazione dell'autore che cioè lo gnosticismo si sia infiltrato in Alessandria non prima del tempo di Origene (pag. 147). L'interesse cresce nei seguenti capitoli dove si esamina i rapporti di Origene col neoplatonismo. Rileviamo, come più nuovo ed originale, il confronto fra la dottrina di Origene e quella del suo maestro Ammonio Sacas. Un capitolo viene dedicato alla questione dei due Origeni. L'autore, anche se più propenso alla teoria dell'unico Origene, confessa che ancora non si è fatta completa luce intorno alla vecchia questione. Nello studio del trattato « dei Principi » troviamo in piena floridezza la teologia di Origene: una teologia che è però in sviluppo e offre alcune varianti di interesse nel commentario del prologo di S. Giovanni. Finalmente si tratta dei contrasti di Origene colle autorità di Alessandria e della sua fuga in Cesarea. Chiudono l'opera pregevoli indici.

Se si eccettua qualche imperfezione di dettaglio [1], ci sembra che i risultati del Cadiou meriteranno il consenso degli studiosi e contribuiranno assai a conoscere sempre meglio la grande e cangiante figura di Origene. Il giudizio del Cadiou è generalmente sicuro e prudente e tiene conto di mille sfumature di pensiero che sono il frutto di uno studio lungo e approfondito.

I. Ortiz de Urbina, S. I.

[1] Vi é forse un po' di esagerazione nelle pagine 76-77 allorchè si descrive la libertà di studio nella scuola alessandrina. Si legga il primo capitolo del « dei Principi ». — Pag. 82, la versione di ἱερός per « saint » potrebbe suscitare delle riserve. — Pag. 100. Mi sembra non si possa attribuire a Origene l' idea che cioè « le titre de Fils de Dieu lui vient de cette naissance temporelle ». Altro é che si metta in conto della filiazione divina anche la nascita temporale, altro che sia questa nascita il fondamento della sua filiazione divina. — P. 152, parlando dello gnosticismo alessandrino, sarebbe stato utile qualche accenno alla « Pistis Sophia ». — Pag. 309. A proposito delle leggi regionali di senso fatalista era doverosa la menzione del « Liber legum regionum » (*Patr. Syr.* II) contemporaneo ad Origene.

ERIK PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. Jakob Hegner.

Questo piccolo libretto, che dall'aspetto esterno si direbbe un romanzo, si legge con avidità e gusto sempre crescenti. Il professore Peterson ha il secreto di unire alla sodezza del metodo tedesco l'incanto di una esposizione fatta per stimolare la curiosità dello studioso col suo sviluppo ben intrecciato seminato di osservazioni acute e di uscite originali. In quest'opera poi che è una rifusione di due articoli pubblicati poco prima nel *Tübinger Theol. Quartalschrift* 1931 (Göttliche Monarchie) e nel *Hochland* Bd. 30 (Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums), l'autore propone e studia una questione nuova e profonda, come cioè nei primi secoli del cristianesimo vi sia stata in certi settori una « teologia politica » che sfigurando con criteri ellenici il monoteismo giudaico tirò fuori un concetto di « monarchia » divina del quale si servì per fare propaganda fra i giudei. Questo concetto però dovette urtare contro l'ideologia pagana secondo la quale oltre il monarca divino che « domina » vi sono gli dei che « regnano ». Ma contro questo pensiero predicavano gli altri che ormai dopo l'assorbimento di tutti gli altri poteri dall'Imperium Romanum non si poteva più affermare che gli dei greci regnassero. In questo senso fu anche interpretata la Pax Augusta come l'adempimento delle profezie del Vecchio Testamento. Ma contro queste concezioni politicanti si fece strada, specialmente nel secolo IV per mezzo dei Cappadoci e nel secolo V per gli scritti di Agostino, l'altra tendenza genuinamente cristiana che non dipendeva nelle sue spiegazioni dai sistemi politici ma che rilevava la Trinità — certo senza pregiudizio dell'unità divina — e faceva vedere in Cristo e non nella Pax Augusta la realizzazione delle profezie.

E' di grande interesse l'osservare attraverso l'erudizione copiosa, ma non pesante, di Peterson come testi di filosofi e scrittori cristiani sono sottoposti nella concezione di Dio e nel modo di collegare il potere dell'Imperatore con quello divino a influssi esterni, un riflesso forse inconscio della concreta e passeggera forma politica dello Stato nel quale vivono. La teologia si libera finalmente da queste catene politiche grazie alla penetrazione e alla pietà ecclesiastica dei grandi ingegni del cristianesimo che abbondarono in quel tempo.

Il libro di Peterson slarga nelle sue piccole dimensioni ampi orizzonti. Nè si creda che a prova delle sue affermazioni accumuli una serie interminabile di testi. Sono essi pochi ma così ben trovati e collegati fra sè, sia negli scritti cristiani che in quelli dei filosofi ellenici, che si segue senza fatica il filo conduttore attraverso grandi periodi di tempo. Forse qualche volta non ha evitato il chiaro

professore il pericolo, inerente a questo metodo, di generalizzare troppo alcuni tratti fondamentali con rischio per l'esattezza storica (1).

Ma in generale il Peterson è sicuro ed equilibrato ne suoi giudizi, e sa trovare nelle delicate questioni che delle volte si incontrano una espressione accurata e giusta.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

BIONDO BIONDI, *Giustiniano Primo, principe e legislatore cattolico.* — Società Editrice « Vita e Pensiero », Milano 1936. Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore. Serie seconda: Scienze giuridiche vol. XLVIII. Pag. 190.

Mit seltener Einmütigkeit haben bis jetzt Katholiken und Protestanten, Geschichtsforscher und Theologen Justinian als den klassischen Vertreter des Cäsaropapismus angesehen. Nach vorurteilslosem Durchforschen der Quellen glaubt der Verfasser des vorliegenden Werkes sich von dieser herrschenden Meinung trennen zu müssen. « Io penso infatti che la formola Cesaropapismo, così vicina all'Arianesimo e tanto cara al protestantesimo, ma non estranea agli storici cattolici, costituisce la più aperta falsificazione dello Stato e dello spirito della legislazione di Giustiniano » (S. 9). Das Buch soll also von neuem den Geist der Gesetzgebung Justinians, die Stellung des Kaisers zu Religion und Kirche untersuchen, vor allem nach dem Zeugnis der Gesetzgebung — ohne dass die Tatsachen dabei unberücksichtigt bleiben sollen — weil das Verhalten des Kaisers in den einzelnen Fragen schliesslich doch etwas Vorübergehendes war, das Gesetz aber bleibt und auf die folgenden Jahrhunderte gewirkt hat.

Obschon über Justinian und sein Werk bereits unübersehbar viel geschrieben worden ist, hat der Verfasser es verstanden, in einer Weise wie es bisher noch nicht geschehen war, den religiösen Charakter der Gesetzgebung Justinians in das rechte Licht zu setzen. Mit Recht betont er, dass die Religion in ihr nicht nur ein Teilgebiet, sondern die Grundlage des Ganzen bildet, dass das gesamte Werk Justinians christlichen Geist, christliche Eingebung zeigt, dass wir wirklich eine « katholische Gesetzgebung » vor uns haben.

Die persönliche Frömmigkeit des Gesetzgebers, sein Eifer für die Religion, für die Dogmen, für die Einheit im Glauben leuchten hell und lebendig in zahlreichen Aussprüchen seiner Verordnungen auf.

(1) Nelle pagine 95-96 ci dice che allorchè il monarchizzante arianesimo si impegnò in lotta contro gli ortodossi più trinitari, la corte imperiale appoggiò in forza della sua tendenza monarchizzante il partito ariano. Trattandosi di Costantino quest'asserzione mi sembra men vera, poiché d'una parte Costantino favorì in principio gli ortodossi contro gli ariani e se poi si prestò al giuoco degli eusebiani questo fu il risultato non di preferenze dottrinali ma di una politica fondata in criteri strettamente pratici.

Auch das Streben, die sittlichen Anschauungen des Christentums zu verwirklichen, tritt in den vielen Bestimmungen zugunsten der christlichen Liebestätigkeit, der Sklaven, Gefangenen, Verstorbenen, in den Aeusserungen der Hochschätzung und der Sorge für die christliche Keuschheit, in dem Bemühen die Ehegesetzgebung den Forderungen des Evangeliums anzugleichen, zutage. Lesenswert sind die Abschnitte über das Verhältnis von canones und leges. Mit Recht hebt B. das klare Zeugnis des Gesetzwerkes zugunsten des Primats des römischen Bischofs hervor, der hier zum ersten Mal ausdrücklich und unzweideutig in rechtlicher Form von der Staatsgewalt anerkannt worden ist.

Nach alledem ist unbestreitbar, dass Justinian nicht einen Cäsaropapismus im Sinne der völligen Unterordnung der geistlichen unter die weltliche Gewalt vertritt, dass er in Glaubenssachen den Dogmen der Kirche, in Sachen der kirchlichen Zucht den Kanones folgen will. Aber wenn der Verfasser jeden Vorwurf von Cäsaropapismus gegen Justinian als unberechtigt zurückzuweisen sucht, erheben sich doch starke Bedenken gegen seine Aufstellungen. Für das Bild, das sich der Kaiser vom Verhältnis von Kirche und Staat machte, scheinen mir immer noch am aufschlussreichsten seine Ausführungen in Nov. VI pr., dem klassischen Ort für seine Anschauungen über diese Frage: « Quare nihil imperatoribus aeque curae fuerit atque sacerdotum honestas; si quidem hi etiam pro illis semper Deo supplicant ». Wenn auch beides sacerdotium wie imperium unmittelbar Geschenke Gottes an die Menschheit sind, und jenes für den Dienst Gottes unmittelbar zuständig ist, so ist es doch Aufgabe des Kaisers die grösste Sorge für die « vera Dei dogmata » und die « honestas » der Priester zu haben; d. h. der Kaiser hat wenigstens das Recht die Priester zu beaufsichtigen und sie zum Guten anzuhalten. Aus dieser Auffassung heraus versteht sich auch wie Justinian dazu kam in alle Fragen des kirchlichen Lebens persönlich einzugreifen und z. B. die kirchliche Zucht mit seinen Gesetzen bis ins einzelne zu regeln.

Weiterhin fragt man sich, ob nicht B. öfters die Aussprüche Justinians, auch wo es um die innere Gesinnung geht, zu sehr wie juristische Texte behandelt, statt sie als menschliche Dokumente zu werten. Man braucht den guten Glauben des Kaisers nicht gleich in Frage zu stellen, um seine Erklärungen nicht immer wörtlich und ausschliesslich zu verstehen. Zwischen offenbarer Verstellung und Täuschung geht über bewusste Verschweigung und einseitige Darstellung bis zum unbewussten Färben eine ganze Stufenleiter. Wenn der Kaiser bei der Verfolgung der Häretiker seinen Glaubenseifer in den Vordergrund stellt, so muss man diesen nicht in Abrede stellen, um annehmen zu können, dass politische Beweggründe, die Sorge für die Reichseinheit nicht minder beteiligt gewesen seien. Aehnlich braucht man die Lobsprüche, die die Päpste Justinian und seinem Werke zollen, nicht immer nach dem Buchstaben zu verstehen.

Die meisten Bedenken erheben sich aber gegen die Darstellung des Drei-Kapitelstreites. Wenn man die sichern und einfachen Tatsachen nimmt, wie sie daliegen, ohne zu beschönigen, kann man Justi-

nian unmöglich von dem Vorwurf freisprechen, dass er den Bischöfen und dem Papst seine Entscheidung in dieser Glaubensfrage hat aufzwingen wollen, wie er übrigens auch schon sonst versucht hatte, mag man ihm auch starke Entschuldigungsgründe zugestehen; das heisst aber mit andern Worten, wenn Justinian auch theoretisch immer wieder erklärte, dass er in Glaubensfragen der Ueberlieferung und der Kirche folgen wolle, so hat er doch praktisch sich als die letzte Instanz für die Glaubensfragen seines Reiches aufgespielt. Das ist aber nichts anderes als Cäsaropapismus.

Trotz dieser Einschränkungen kann man aber im allgemeinen das schöne Buch des Professors der Mailänder Universität nur begrüssen. In berechtigter Gegenwirkung gegen Darstellungen, die zu einseitig oder gar in entstellter Weise die andern Seiten der Justinianischen Gesetzgebung hervorheben, zeigt es dass der römische Kaiser im Grunde doch den Titel verdient, der sein höchstes Lob ist, den des « katholischen Fürsten und Gesetzgebers ».

E. HERMAN, S. I.

ELEUTERIO ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (Philologus Supplementband XXVIII, Heft 3). Leipzig 1936. Verlag Dieterich.

Abbiamo letto con grande interesse questa dissertazione che ha meritato all'autore la laurea nell' Università di Monaco. Il lavoro è diviso in due parti quasi uguali. La prima tratta delle dottrine cosmologiche ed ontologiche della Stoa che formano la base della sua etica sociale: questa etica viene esposta più largamente nella seconda parte. Non era compito facile quello di ridurre a una sintesi sistematica le dottrine stoiche data la relativa scarsità delle fonti, la scabrosità di alcune delle sue teorie e poi anche la difficoltà di riconoscere quello che è propriamente stoico in autori che hanno avuto come norma un criterio ecclettico. Con straordinaria diligenza e sagacità l'autore ha studiato le fonti stoiche sottoponendole ad un nuovo esame, dal quale derivano nuovi risultati ed ipotesi che potranno forse essere ancora discusse, ma che sono degne di essere prese in considerazione. Così ad es. (pp. 38–39) difendesi contro Bonhöffer e Bréhier il carattere attivo della conoscenza nella teoria stoica, teoria che poi (pp. 40–42), contro il parer generale, viene riscontrata nella gnoseologia di S. Agostino [1].

[1] Nella pag. 24 nota 41 il testo può essere interpretato altrimenti di modo che l'agire « secondo la fantasia » si deva attribuire non ai filosofi ma agli dei. Anche nella pag. 35 si trovano alcune affermazioni riguardo ai caratteri generali della Stoa che destano qualche dubbio.

Data l'ampiezza della prima parte, la si può chiamare un trattato sull'ontologia, la cosmologia e la psicologia stoica. Infatti viene intitolata « Mens - Welt - Logos » e comprende i seguenti capitoli: A) L'uomo nell'ordine delle cose B) L'uomo e la divinità C) Le categorie e la personalità. I fondamenti delle teorie stoiche vengono illustrati e comparati colle dottrine delle altre scuole elleniche. Il Logos universale, la questione del materialismo della Stoa, la libertà in rapporto del Logos, le categorie stoiche paragonate con quelle di Aristotile, tutti questi punti basilari trovano uno studio approfondito e generalmente ben riuscito.

La parte propriamente etica si divide in due sezioni: L'uomo e la società, L'uomo e la divinità. Dopo aver lumeggiato quello che può in un certo modo considerarsi come fondamento dell'etica, il concetto cioè che si formò la Stoa sulla « polis », vengono studiati più disgregatamente altre questioni sociali, come sono le teorie sull'amore e l'amicizia, sull'educazione, sul feminismo e sulla schiavitù. La seconda sezione tratta dei rapporti dell'uomo con la divinità, delle due « Città » e della società formata dagli uomini e dagli dei.

Un « Schlusswort » traccia lo schema della sociologia stoica. Vi si aggiungono degli appendici ed indici. Inoltre nel bel mezzo dei capitoli vengono qua e là disseminati alcuni « excursus », certo molto interessanti, ma che rendono difficile la lettura del libro e contribuiscono a dare una certa impressione di frammentarietà a tutto il lavoro. Il libro di Elorduy, che apre una nuova strada allo studio della Stoa, sarà di grande utilità per gli orientalisti specie nel campo della patrologia, poichè è noto l'influsso vicendevole fra gli scritti cristiani e quelli stoici (1).

I. Ortiz de Urbina S. I.

Theologica.

M. Jugie A. A., *De Processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Romae 1936 (« Lateranum », Nova series, a. II, n. 3-4). In-8°, XI-418 pp. Pretium 40 lit.

Vel ipsum auctoris nomen hoc de Processione Spiritus Sancti opus abunde commendat. In eo autem R. P. Jugie, inter hodiernos theologiae orientalis cultores facile princeps, quam plurima eademque

(1) A questo riguardo avremmo desiderato dall'autore un più largo uso degli autori cristiani (di Origene per es.) e alcuni riferimenti all'influsso del cristianesimo sulle teorie della Stoa contemporanea. Cfr. Stelzenberger, *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*. Per la questione dell'aborto secondo le teorie stoiche cfr. F. J. Doelger *Antike u. Christentum* Band. IV Heft 1.

utilissima ad penitiorem diuturnae huius controversiae cognitionem pertractat, statuens primo quidem rectam dogmatis explanationem formulis latinis et graecis declarati (p. 3–43), secundo vero perpendens argumenta Sacrae Scripturae (p. 44–95) et Traditionis catholicae (p. 96–281), ac denique controversias illustrans de hoc dogmate in Ecclesiis byzantinis (pp. 282–386) necnon inter Nestorianos et Monophysitas (p. 387–398). Volumen complet triplex locupletissimus index (p. 399–416).

Auctor in dogmatis explicatione sibi proposuit omnia recolere « quam clarissime » (p. 1). Id autem obtinet non solum in hac prima parte, sed et in reliquo opere, estque primum quod criticus laudare debet. Iam vero; in hoc nostro argumento claritas magni admodum facienda est, cum maxima ex parte dissidii perduratio tribuenda sit confusioni nescio cui in ipsis formulis et conceptibus, qua fit ut graeci et latini sibi mutuo adversari videantur etiam in iis quibus inter se conveniunt, quemadmodum saepius et optime quidem iure auctor animadvertit. Claritatem vero sectando J. minime praetermittit ea quae altiora sunt, et suapte natura obscuriora, Doctoris Angelici doctrinam fideliter tenens. Praescindit autem, ut par est, a quaestionibus magis scholasticis, vel ea paucis tantum adumbrat, ut ex. gr. de ratione principii quod et quo in spiratione (p. 34–35), quin ad particulares sententias descendat.

In argumentis Sacrae Scripturae ad ultimum locum relinquit classica illa testimonia *de meo accipiet* (p. 78 ss.) quo putat processionem ex Filio quoque asseri explicite, sed cum respectu ad missionem temporalem, et *Spiritus Filii* (p. 87 ss.) quo in loco argumentum tantum implicitum vel indirectum reperit; licet non desint qui efficaciam longe maiorem huic utrique testimonio concedant. His vero praemittit alia tria, videlicet I Cor. 2, 12, Apoc. 22, 1, quod pulchre evolvit, et Ioan. 20, 22–23. Ad interpretationem vero adhibet commentaria Patrum et controversistarum.

Praecipuum autem laborem J. collocat in documentis patristicis, quae studiose colligit et declarat. Plura lector nova inveniet, ut fere omnia quae adducuntur ex Leontio Byzantino (p. 173 ss.), plurima vero, etsi iam nota, adeo bene disposita et inter se collata, ut pateat valde mens et sententia auctorum; exemplo tibi sit dissertatiuncula de S. Cyrillo Alexandrino (p. 138–143). Ad generalem autem de argumento patristico conspectum, J. retinet conclusiones tanto cum amore propugnatas a P. Theodoro de Regnon, praesertim illam de duplici conceptu graeco et latino [1] saepius in hoc volumine commemorato. Iam vero, ut pluries iam fuit animadversum, haec theoria Patris de Regnon mitigari debet, praesertim quod attinet ad Sanctum Augustinum, quem J. interpretari pergit ad mentem Patris de Regnon, quin adhibeat opus M. Schmaus veram S. Augustini ad Patres graecos

[1] Semel, in hoc duplici conceptu adumbrando (p. 122, lin. 1-2), leguntur verba quae nisi fallor castiganda nonnihil sunt; verum haec, ut alia quaedam haud ita infrequentia errata, editioni ipsi tribuendum est, ut ipse innuit auctor ad calcem voluminis (p. 417).

habitudinem declarantis. Ceterum, hoc tertium caput, prout exstat, maximo sane praesidio erit iis qui huius dogmatis evolutionem et diversarum formularum vicissitudines apud graecos et priscos byzantinos rimari studeant.

Agens de additione ly Filioque ad Symbolum fidei, J. dicit illam fuisse factam in Concilio Toletano III a. 589, levi nisi fallor coniectura ductus (cfr. p. 235), quae non valet immutare auctoritatem codicum Filioque Synodo Bracarensi a. 675 concedentium. In genere tota auctoris dissertatio de prima origine Filioque nonnihil lucis accipere potuisset ex opere J. A. de Aldama de Symbolo Toletani I, quod J. quidem citat (p. 235 not. 2), quin tamen videatur satis attendere ad ea quae de Aldama habet de Concilio a. 447; ibi enim non est quaestio de Symbolo aucto Nicaeno–Constantinopolitano, sed de professione fidei a Pastore, ut Aldama putat, in gratiam alterius Concilii Toletani redacta. In obscurissima autem historica quaestione de Filioque in Ecclesia Romana, auctor indicat prima vice decantatum fuisse Symbolum Romae anno 1014, die 14 februarii. Hoc asserit testimonio innixus Bernonis Angiensis (cfr. PL. 162, 1060 s.), et quidem ut probabilem tantum conclusionem, cum Berno Angiensis nihil de ipsa additione dicat.

Tandem de controversiis agens inter Graecos et Latinos, J. suam retinet sententiam de Photio (p. 284–304), quam iam antea haud semel erudite propugnavit, non obstantibus nonnullorum recentiorum scriptis quae alia luce Photium collustrare conati sunt. Ad posteriores autem auctores quod attinet, J. retractat quae iam in primo et secundo volumine magni sui operis theologiae orientalis. Licet, ut est evidens, impossibile sit a J. omnes et singulos scriptores pluribus perpendi, maluissem sane aliquid amplius dici de Ioanne Becco, deque eius systemate theologico, quod nostris occidentalibus difficultates facessere potest, ad quas dilucidandas non sufficiunt quae habentur paucis lineolis ad pag. 330.

Verum haec potius quam animadversiones, desiderata quaedam sunt, quae mei aliorumque consulens utilitati, auctori aperienda esse duxi, ut pro sua, quae tanta est, in hac theologiae provincia eruditione, data opera ea omnia oratione prosequatur.

M. GORDILLO S. I.

Ks. Dr. ANTONI PAWŁOWSKI. profesor Seminarjum metropolitalnego, docent Uniwersytetu w Warszawie, *Eucharystja jako Sakrament solidarności chrześcijańskiej*. (Sac. Dr. A. Pawłowski, professor Seminarii archiepiscopalis, docens in Universitate Varsaviensi, Eucharistia ut Sacramentum solidaritatis christianae). Warszawa 1936 (30 pag.). — Idem, *Organiczny i organizacyjny pierwiastek w Kościele* (Elementum organicum et organizans in Ecclesia). Włocławek 1936 (29 pag.).

In primo opusculo P. breviter quidem, sed omnino solide ostendit indolem socialem et momentum sociale ss. Eucharistiae. Quae indoles apparet maxime in Eucharistia ut communione. Iam in vita ordinaria commune convivium signum amicitiae, unitatis et caritatis habetur. Imprimis coena paschalis V. T. ut professio unitatis et signum coniunctionis cum eodem populo israelitico quasi in unam familiam considerabatur. Quam indolem certe etiam ultima coena Christi habuit; quod insuper ex verbis Domini ante coenam prolatis adhuc confirmatur. In hac coena institutum est sacramentum, quod per vetus pascha praefigurabatur et quod debuit esse signum distinctivum et praecipuum medium sanctificationis illius magnae familiae totius generis humani in Ecclesiam coadunatae quae populo israelitico succedere debuit. Hinc iam quasi a priori ad indolem socialem Eucharistiae concludere licet; quae autem etiam positive comprobatur sive ex eis, quae Dominus antea disseruit, sive ex eis quae in institutione ipsius sacramenti dixit. Ante coenam enim graviter ad unitatem et caritatem mutuam monebat, in institutione ss. Eucharistiae satis eius effectum principalem, incorporationem scilicet perfectam ad unum corpus Christi, significavit. Uberius deinde et fusius hoc momentum sociale a s. Paulo inculcatur et a s. Patribus, praesertim Ignatio Antiocheno et Ioanne Chrysostomo. Competit tamen indoles socialis Eucharistiae etiam ut sacrificium consideratae. Est enim sacrificium hoc identicum cum immolatione in cruce qua Christus totum genus humanum a peccato liberavit, ut omnes in unam familiam Ecclesiae coadunaret, illud aliquo modo ab omnibus baptizatis offertur et omnibus fidelibus ob unionem quam cum Christo et inter sese habent prodest. Haec ss. Eucharistiae significatio non est mere symbolica, ut P. merito contra Batiffol insistit, nam sacramentum unitatem quam significat, etiam perficit.

Secundum opusculum est responsio P. ad recensionem sui operis *Idea Kościoła* etc. (cf. Orientalia christiana periodica 1936, vol. I, n. 3-4, p. 284) a M. Arsenjev factam. Auctor ad quasdam obiectiones A. respondet et mentem suam circa aliquas quaestiones explicat; et quia A. cum aliis theologis dissidentibus affirmat in sola ecclesia orthodoxa ideam ecclesiae ut perfecti et idealis organismi servari et apparere, dum in ecclesia catholica unice manifestantur et a theologis catholicis unice inculcantur « formae organizantes » externae, P. ostendit ex una parte theologos dissidentes per negationem propriae et iuridicae auctoritatis in ecclesia (quam etiam ab ipso A. negari compluribus citationibus ex eius scriptis demonstratur) et ipsum organismum eius destruere, ex alia parte autem theologos catholicos in necessitate « formarum organizantium » (auctoritas, ius, magisterium) insistendo nequaquam eius elementa interna et mystica negare (spiritus, amor, libertas).

Th. Spáčil, S. I.

Essai d'une Somme catholique contre les Sans-Dieu. Sous la direction et avec introduction D'IVAN KOLOGRIVOF. Paris. Éditions Spes 1936 (557 pag.).

Cette « Somme » est une apologétique catholique dirigée contre les doctrines et les objections de l'« athéisme prolétaire ». Elle est destinée moins au peuple qu'aux prêtres, surtout aux directeurs d'œuvres, qui y trouveront une ample matière pour leurs conférences. On trouvera ici les mêmes sujets que dans les autres livres apologétiques : l'existence de Dieu, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, l'origine de la religion et du christianisme, l'existence et la divine mission du Christ, l'Église etc. Cependant on s'est mis à un point de vue tout spécial. Les auteurs veulent prouver avant tout qu'il n'y a aucune contradiction entre la foi et la science, que sur beaucoup de points la réponse de la science est encore très douteuse et hypothétique, que la religion non seulement n'est pas au service des oppresseurs du peuple, mais que seule la religion catholique est le fondement du véritable progrès et de la liberté, qu'on ne peut pas parvenir à la justice et à l'équité dans l'ordre social ni à la vraie prospérité temporelle, qu'en agissant selon le principes catholiques. Notons surtout le Chap. IX (La religion et le progrès politique et social) et le Chap. X (La religion et la crise actuelle du capitalisme). Les arguments sont adaptés à la mentalité et aux exigences des gens du peuple : on évite géneralement une argumentation strictement philosophique et théologique, pour présenter l'argument « ad hominen », en montrant les multiples contradictions qu'implique l'athéisme prolétarien, ou en invoquant le témoignage des savants, même incroyants. Il nous semble que sur ce point on aurait pu adapter encore davantage la Somme au but proposé, en omettant certaines considérations purement théologiques (p. e. sur l'âme et le corps de l'Église) ou en éliminant dans certains chapitres l'appareil scientifique un peu lourd (p. e. l'énumération des différentes espèces d'évolution ou la description des conditions dans lesquelles le christianisme est né). Par contre on aurait pu insérer les réponses à d'autres objections, qui reviennent fréquemment dans les publications et dans les assemblées communistes.

Un petit « Questionnaire » récapitule à la fin de chaque chapitre la matière traitée et on a ajouté une bonne liste d'ouvrages recommandés. Enfin le dernier chapitre nous renseigne sur le mouvement des Sans-Dieu et sur son activité dans le monde de 1917 à 1936.

Il faut être reconnaissant au P. Kologrivof qui a dirigé la publication de cette Somme et à ses collaborateurs d'avoir fait une œuvre si utile. Car dans la lutte contre l'athéisme prolétarien rien n'est plus nécessaire que l'instruction. Mais cela ne suffit pas ; car, comme on le fait justement remarquer à la fin de la Somme : à l'enseignement doit s'associer « un renouveau chrétien, promoteur d'une justice plus exacte, d'une charité et d'une compassion vraiment universelles à l'egard des masses ouvrières » (p. 540).

TH. SPÁČIL S. I.

L'Eglise Russe devant le Thomisme. E. DENISSOFF, licencié en philosophie. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 6, Place de la Sorbonne (V-e), 1936.

Dies künstlerisch ausgestattete Büchlein will aufmerksam machen auf das Problem einer eigenständigen Philosophie innerhalb der Ostkirche und insbesondere in der russischen Kirche.

Die gleiche Frage bildete auch auf dem letzten Einigungskongress in Velehrad (Mitte Juli 1936) den Gegenstand besonderer Aussprache.

Denissoff bringt im ersten Teil seiner Studie den Erweis der Notwendigkeit einer solchen einheitlichen philosophischen Überlieferung für die russische Kirche. Mit wenigen, aber charakteristischen Strichen zeichnet er den Werdegang des russischen philophischen Gedankens in der Geschichte und vor allem das Ungenügende in dieser Entwicklung. Ohne Voreingenommenheit gibt er zu, dass selbst die hervorragendsten Vertreter der russischen Philosophie, Solowjow und Spir (beiläufig sei bemerkt, dass D. Spirs Bedeutung als Philosophen und Systematikers doch wohl überschätzt), den Kritizismus innerlich nicht überwunden haben.

Im zweiten Teil, der vielleicht weniger geglückt ist, aber als Suchen und Fragen seinen Wert behält, will D. einen Hinweis geben, wie die kommende russische Philosophie aussehen muss.

Er geht aus von dem Gedanken, dass der Christ des Ostens nicht einfach zum Thomismus bekehrt werden kann. Auch in der Geschichte der Akademie von Kiew, mit anderen Worten in der Geschichte des Thomismus in Russland, findet er seine Ansicht bestätigt, dass der Thomismus ungeeignet ist, Grundlage für die Theologie des Ostens zu sein.

D. schlägt folgende Lösung vor: Er hält die Lehre des hl. Johannes von Damaskus für besonders geeignet, dem russischen Gedanken die fehlende philosophische Unterlage zu bieten, ja er nennt den Damaszener « Eckstein des christlich östlichen philosophischen Gebäudes », vor allem wegen seiner Stellung innerhalb der russischen kirchlichen Uberlieferung.

Steht aber wirklich der hl. Joh. v. Dam. der russischen Geistesart so nahe, weil seine Philosophie « mehr erfühlt, weniger logisch und systematisch » wäre als die des hl. Thomas ? D. scheint am Ende seines Büchleins vergessen zu haben, dass er doch eine russische Philosophie sucht, die weniger scholastisch ist. Erfüllt die des hl. Joh. von Dam. diese Bedingung ? Kann beim hl. Joh. von Damaskus überhaupt von einer eigentlichen selbständig-spekulativen philosophischen Grundlage die Rede sein ?

B. SCHULTZE S. I.

Dr. VINCENC POŘÍZKA, *Solovjev a Církev. Úvod do eklesiologie prvního ruského filosofa* (Soloviev et l'Église. Introduction à l'ecclésiologie du premier philosophe russe). — Olomouc 1935 (xv + 114 pag.).

P. veut présenter dans cette dissertation les principales données de l'ecclésiologie de Soloviev et les examiner du point de vue catholique. Comme il est impossible de comprendre cette ecclésiologie sans connaître, au moins dans les grandes lignes, la philosophie et les conceptions théologiques fondamentales de S., l'auteur nous expose dans la première partie de son livre la théorie de la connaissance de S. et les idées les plus essentielles de son système: la doctrine de la Sophia et de l'âme éternelle du monde, le principe trinitaire se manifestant dans tous les êtres vivants, la théocratie. Il y aurait eu avantage à insérer déjà dans cette première partie les idées de S. sur la foi divine, sur la révélation, sur la possibilité de la connaissance naturelle de Dieu et sur le péché originel, qui ne sont exposées par l'auteur que dans la quatrième partie (la critique du système ecclésiologique de S.).

L'auteur cherche à exposer le système du penseur russe par les propres paroles de S. Des extraits sont pris de presque toutes les œuvres principales, d'après la traduction tchèque. Les citations sont exactes et la traduction fidèle: seulement dans le texte cité (pag. 54) de Исторія и будущность теократій V, 2 (Сочиненія 573) on n'aurait pas dû omettre la parenthèse („какъ служебный матерьялъ") car elle modifie quelque peu le sens de la proposition; de cette façon le resumé du passage de Великій споръ и христіанская политика chap. IV (pag. 68) ne reproduit pas exactement la pensée de l'original. Présenter la doctrine et les opinions d'un auteur par ses propres paroles, en citant une série d'affirmations de ses œuvres, a sans doute de grands avantages: les paroles gardent toute leur force et on risque moins de changer ou d'altérer les conceptions de l'auteur. Mais si nous considerons la profondeur de la pensée de S., son langage un peu compliqué, sa terminologie en partie nouvelle, il est presque impossible de comprendre son système sans quelque explication; et nous doutons fort que des lecteurs de la dissertation de P., s'ils ne sont pas versés dans les écrits du philosophe russe, puissent se former une idée exacte de son système philosophique et de ses conceptions théologiques; cela vaut en particulier de sa sophiologie, de ses idées sur « l'organisme divine », de « L'Homme-Dieu universel », de « l'âme de monde », du « chaos-potentiel hors de Dieu », de « l'homme trinitaire », et de sa singulière et exotique explication du mot « semen mulieris ». Mieux aurait valu, à notre avis, au lieu de juxtaposer les textes en traduction tchèque, exposer brièvement la doctrine de S. en ajoutant en note des citations dans le texte original. Cela supposerait évidemment une analyse plus profonde et une synthèse plus complète des opinions du grand penseur.

La deuxième et la troisième partie de la dissertation s'occupent de l'ecclésiologie de S., et P. montre que les thèses sur l'Église ne sont qu'une application des principes philosophiques et théologiques plus généraux.

La dernière partie contient la critique de tout le système de S., et en particulier de sa doctrine sur l'Église. Tout en admettant les bons côtés de sa philosophie et de son ecclésiologie, et tout en reconnaissant que certaines idées et affirmations se rapprochent de la doctrine catholique, P. montre, avec raison, semble-t-il, les multiples faiblesses et méprises du système de S., ainsi que les quelques points essentiels où ses opinions s'écartent de la doctrine catholique. Les sources de la philosophie de S. sont également indiquées. On pourrait encore ajouter que S. ne distingue pas suffisament « l'ens a se » de « l'ens universale »; qu'il explique faussement l'unité des trois personnes divines, qu'il confond dans l'Église la « potestas ordinis » et la « potestas iurisdictionis » ; que d'après lui la volonté précède la connaissance et que l'homme n'est, de soi, pas capable, de faire aucun bien. Dans sa critique P. ne s'appuie pas sur l'analyse des textes de S.; il se contente plutôt d'opposer aux opinions du philosophe russe les définitions de l'Église et la doctrine commune des théologiens catholiques, ou d'invoquer le jugement de quelque auteur occidental: p. ex. de Masaryk pour la philosophie et d'A. Palmieri pour la théologie. C'est précisément des paroles de ce dernier auteur que P. se sert pour résumer son jugement sur toute l'œuvre de S.: « La filosofia quindi del S., se merita le nostre lodi perchè è una vigorosa affermazione dello spiritualismo contro il materialismo ed il positivismo, dominante nella filosofia russa, non offre però un utile contributo all'apologetica del cristianesimo. La filosofia religiosa non deve trasformarsi in dommatica razionale. Il Soloviev lo ha tentato come altri lo hanno tentato prima di lui, e pur rivelando le mirabili qualità del suo ingegno, egli non ha fatto altro che poggiare sull'arena un edificio dalla facciata brillante » (114).

La dissertation de P. est un travail diligent; l'auteur connaît bien les écrits de S. et la bibliographie du sujet. Malgré les observations que nous avons cru devoir faire [1], nous estimons que ce livre sera utile aux lecteurs tchèques qui apprendront à mieux connaître le grand penseur russe et l'apôtre de l'union. Il nous semble que l'auteur serait en état de nous donner quelque jour sur S. ou sur quelque point de sa doctrine une monographie plus profonde et plus personelle.

TH. SPÁČIL, S. I.

[1] P. 94 il faut noter la faute typographique dans la date de la mort de Pasch. Radbertus († ca. 860).

Theol. Dr., doktor východních církevních věd ANTONÍN SALAJKA, *Nauka východních odloučených theologů, zvláště ruských, o Kristově vykoupení.* (Th. Dr., Doctor in scientiis ecclesiasticis orientalibus A. Salajka, Doctrina orientalium theologorum separatorum, praesertim Russorum, de Christi redemptione). Praha 1936 (VIII + 172 pag.).

Lo scopo principale dell'opera è di descrivere la soteriologia dei teologi dissidenti, particolarmente i russi, poi esaminarla per riguardo alla dottrina cattolica e indicare l'evoluzione che la teologia ortodossa ha subìto in questo punto della dottrina. L'autore adduce i lavori già precedentemente scritti sulla stessa materia, p. e. da Pl. de Meester ed approfitta di essi, ma in generale procede indipendentemente analizzando lui stesso quasi tutti gli autori principali trattanti della redenzione. La dottrina dei singoli autori viene fedelmente riprodotta, e la dottrina cattolica brevemente, ma esattamente esposta, e quindi anche giustamente indicate le principali deviazioni della teologia ortodossa, massimamente moderna, dalla vera tradizione cattolica. Ma con ragione aggiunge l'autore che le opinioni dei recenti teologi dissidenti non possono considerarsi come espressione della dottrina della chiesa ortodossa stessa. Vi viene anche, almeno in qualche maniera, abbozzata la via dell'evoluzione delle moderne idee soteriologiche ortodosse e toccata la questione delle loro fonti e radici. Per l'esterno apparecchio del libro (divisioni e sottodivisioni dei capitoli e paragraphi, numeri marginali) viene facilitato il suo uso.

S. divide i teologi in antichi e recenti, e tra questi ultimi distingue coloro che inclinano al soggettivismo e gli altri. Sarebbe però stato preferibile di prendere come basi della divisione qualche criterio interno; tanto più, perchè l'autore stesso non rimane fedele nella sua divisione cronologica, adducendo p. e. tra gli antichi Silvester Malevanski, di cui l'ultimo volume è dall'anno 1898, e tra i recenti non soltanto I Mesoloras, ma anche N. Damalas, la cui opera Περὶ ἀρχῶν è dall'anno 1865, e nominando p. es. Firmilijan una volta cogli antichi (7), l'altra volta coi recenti (34). Il più adatto criterio sarebbe di ordinare gli autori secondo la maniera, nella quale si distaccano sempre più dall'antica tradizione cattolica. La dottrina dei singoli teologi viene, come si è già detto, bene spiegata, ma l'autore dovrebbe più distinguere tra le cose sostanziali ed accidentali, mettere più in rilievo sempre il punto sostanziale della dottrina di ciascun autore, e indicare più chiaramente i punti di contatto e delle differenze più importanti nei sistemi dei teologi della stessa epoca o di simile direzione. Così apparirebbe poi nel cospetto di tutta la soteriologia ortodossa più distintamente l'evoluzione che la teologia dissidente ha subito e la mutua dipendenza degli autori tra loro.

S. mostra una straordinaria diligenza e una buona conoscenza della lingua russa e della teologia dell'Oriente separato. Il suo libro sarà utile ai lettori cèchi, in particolare ai maestri e studenti di teologia, e tanto più gradito, chè è la prima opera di questo genere nella letteratura teologica cèca.

TH. SPÁČIL S. I.

Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. Von ANDERS NYGREN, Professor in Lund. Erster Teil. — Gütersloh 1930.

La préface de ce volume promettant pour bientôt une seconde partie, nous sommes excusables du retard de ce compte-rendu. Il y a lieu en effet d'espérer que la suite mettra au point ce que ce début a de trop systématique. Ce n'est pas un livre d'histoire, c'est une géométrie idéale des deux concepts d'Eros et d'Agape. Elle se résume dans le schéma suivant (p. 194):

Agape			*Eros*	
3	↓ *Der Weg nach unten*	Die Liebe Gottes	↑ *Der Weg nach oben*	0
2		Die Nächstenliebe		1
1		Die Liebe zu Gott		2
0		Die Selbstliebe		3

Zéro signifie « le manque total d'une forme d'amour » ; le chiffre trois = la forme d'amour qui donne à chacun des deux concepts son empreinte totale.

D'où il suit que les deux sont à tout jamais et métaphysiquement inconciliables, et que toutes les tentatives de les combiner ne peuvent aboutir qu'à un compromis contradictoire qui porte en lui même sa dissolution (p. 205). Cependant historiquement les deux « motifs » opposés ont toujours été liés l'un à l'autre... — Que dire? M. Nygren a certainement le don d'une logique impitoyable. Ses considérations méritent d'être méditées par les chrétiens soucieux de comprendre et de réaliser l'essence du christianisme. Mais le christianisme n'est tout de même pas une pure déduction à partir d'une définition abstraite. Il est depuis le premier instant une histoire, et cette histoire a connu depuis le premier instant l'espérance qui est une forme d'amour de soi; elle a connu le désir de la béatitude, l'aspiration à la possession de Dieu, et donc sa charité n'est pas seulement un mouvement de haut en bas, de Dieu à l'homme; elle est cela d'abord, et avec cela et à cause de cela elle est un élan de l'homme vers Dieu, qui peut à bon droit se qualifier d'Eros.

IR. HAUSHERR, S. I.

Liturgica.

Jahrbuch für Liturgiewisschenschaft. XIII Band mit Literaturbericht 1933. — Münster Aschendorff 1935, S. 472.

Cet annuaire que les Bénédictins de Maria-Laach rédigent avec beaucoup de compétence a une très grande valeur à cause de la richesse de son contenu, de l'exactitude scientifique qui distingue chaque page et des théories qui y sont propagées. Ce volume contient d'abord cinq articles. Le P. Frank achève son étude sur la fête

de Noël et de l'Epiphanie et conclut que S. Ambroise a célébré les deux fêtes aux deux dates différentes auxquelles ces fêtes sont fixées encore aujourd'hui. Du codex Vatic. latin 5762 le spécialiste qu'est le P. Dold, tire quelques textes palimpsestiques appartenant à un sacramentaire. On lit toujours avec intérêt les articles que le P. Browe consacre à l'eucharistie; cette fois il nous montre comment au moyen-âge la sainte communion considérée comme repas sacrificiel est tenue de plus en plus pour une réception de la personne de Jésus; la dévotion du communiant de sociale qu'elle était, devient plus individuelle, ce qui ne fut pas et n'est pas encore aujourd'hui sans danger. De la main de H. Hatzfeld on lit une étude très documentée sur la liturgie et la piété populaire dans les poésies romanes méridionales du moyen-âge. L'article du P. Casel sur le culte mystérique s'intitule « Neue Zeugnisse für das Kultmysterium » et tâche de prouver que la « doctrine » du mystère (l'auteur en effet réclame lorsqu'on appelle ses thèses une opinion) est basée sur la tradition; le nouveau témoignage dont il s'agit est celui de Théodore de Mopsueste dont les catéchèses ont été publiées en 1932 et que le P. Casel interprète dans une longue analyse. Un des appendices de cet article est consacré à la polémique; nous n'avons aucun désir d'entrer dans le fond du débat, mais nous contenterons d'une constatation et d'une remarque de bon sens. Nous constatons que des auteurs comme Poschmann, Stohr, Brinktrine et Hanssens sont d'accord avec Umberg pour dénier au P. Casel le droit d'appuyer sa « doctrine » mystérique sur S. Thomas; ensuite, il est quand même curieux d'entendre déclarer à un érudit, homme intelligent, de bonne volonté, qui a étudié avec sympathie les thèses sur le culte mystérique et est loin de rejeter celles-ci en bloc, d'entendre déclarer, dis-je, qu'il n'y a rien compris.

La bibliographie de l'annuaire est, comme d'habitude, bien documentée et les analyses même brèves fournissent une information sûre. Elle est conçue largement, faisant place également à l'art et à l'architecture. Dans le riche contenu, revelons le paragraphe sur les Orientaux, auquel nous ne voudrions ajouter qu'un seul numéro: « Cirilometodski Vjesnik » est une revue sur la musique religieuse slave, rédigée à Zagreb par les soins de l'éparchie de Krizevci. La revue, écrite en croate, a commencé à paraître en 1933, est mensuelle et ajoute à chaque numéro un supplément contenant l'édition de chants religieux des meilleurs compositeurs russes.

A. Raes, S. I.

Hubert Scheidt, Dr., *Die Taufwasserweihegebete.* (*Liturgiegesch. Quellen u. Forsch.* Heft 29). — Münster, Aschendorff. 1935, S. 104.

Disons immédiatement que dans cette étude ce qui nous a le plus interressé ce sont les dernières pages où l'Auteur d'une manière très perspicace étudie les relations qui existent entre l'épiclèse bap-

tismale et l'épiclèse eucharistique. Il pense que celle-ci, avant la controverse sur le S. Esprit au IV[e] siècle, s'adressait au Logos (Euchologe de Sérapion) et demandait l'acceptation du sacrifice (ἔπιδε); l'épliclèse baptismale au contraire était dès le début dirigée au S. Esprit, contrairement à l'opinion de Dölger, et demandait la sanctification de l'eau. Il se peut que l'épiclèse baptismale ait contribué à faire changer l'épliclèse eucharistique d'adresse et de signification, mais il est certain que la prière eucharistique a dans des temps plus récents modelé les prières de la bénédiction de l'eau baptismale. Les idées contenues dans ces pages sont certainement destinées à éclaircir le problème de l'épiclèse qui est loin pleinement d'être résolu.

La première partie de cette étude est consacrée, comme de raison, à l'étude des textes; une comparaison soigneuse arrive à retrouver un grand nombre de points de contact entre les textes gréco-syriens, puis entre les textes coptes et éthiopiens, ensuite entre les deux séries précédentes de textes, enfin entre les prières romaines, gallicanes et mozarabes. On le voit, l'auteur a embrassé dans cette comparaison la liturgie chrétienne dans toute sa largeur. Malheureusement certains textes, et des plus anciens, ayant une origine indépendante se refusent à la comparaison, et les textes comparés datent d'une époque tellement différente qu'il est impossible de donner aux conclusions de l'auteur une pleine adhésion. Une chose est claire, c'est que entre les divers rites orientaux les pièces liturgiques se sont échangées avec une facilité étonnante.

Dans la deuxième partie qui étudie certains côtés formels des prières baptismales et leur contenu, outre la question de l'épiclèse déjà relevée, notons encore comment les rites occidentaux aussi bien que les rites orientaux ont considéré le baptême indistinctement comme une régénération (l'idée johannique) et comme une mort et résurrection avec le Christ (idée paulinienne).

Cette étude est publiée avec grand soin et donne tous les textes en appendice; elle montre que l'auteur possède les qualités requises pour l'analyse d'un texte et la perspicacité pour l'interpréter selon les méthodes philologiques; la science liturgique cependant demande davantage: elle veut l'étude des textes non pas séparés du contexte mais en connexion avec les actions liturgiques auxquelles ils sont attachés, point de vue que la méthode suivie par l'auteur omet délibérément.

A. Raes, S. I.

Hatzuni P. Vartan, *Il Messale secondo il Rito della Chiesa Armena.* Venez. S. Lazzaro 1936, pp. 1-166.

P. Vartan Hatzuni, che con questa presente pubblicazione offre un buon materiale al mondo degli studiosi liturgici, è già autore ben noto pei suoi insigni studi e monografie su diversi soggetti di archeologia e liturgia armena. Egli ha impiegato in trent'anni una rara

attività per illustrare, secondo i dati della critica moderna, l'Archeologia, la Liturgia e la Letteratura armena.

Si può dire che abbia messo su una propria biblioteca, costituita di ben undici volumi tra studi e monografie, risultati da un arduo e assiduo lavoro di ricerche tra le fonti storiche, patristiche e liturgiche della letteratura armena antica e recente.

A scopo di informazione ed interesse per gli studiosi europei di cose armene, diamo qui la serie completa delle sue opere, secondo l'ordine cronologico di pubblicazione:

La Liturgia nella Chiesa Armena diversi Modi, Giorni, Ore.

Il Giuramento presso gli Antichi Armeni; pp. 1–326; 1910. 1932.

Il Banchetto presso gli Armeni; pp. 1–503; 1913.

La Bandiera Armena nella storia; pp. 1–112; 1919.

Il Rito Armeno negli atti del Sinodo Nazionale 1911; pp. 1–199; 1919.

L'arte pedagogica presso gli antichi Armeni; pp. 430; 1923.

La Storia dell'Antico Costume Armeno; pp. 500; 1924.

Questioni importanti della Storia ecclesiastica Armena; pp. 1–202; 1927.

L'elezione e la Consacrazione patriarcale nella Storia; pp. 1–202; 1934.

Ortografia e Fonologia della Lingua Armena; pp. 1–371; 1933.

Ora, finalmente ci offre questo interessante studio, sul tema della Liturgia Armena.

Lo studio è una deferente ossequiosa risposta alla richiesta di S. B. Avedik Arpiarian, Patriarca di Cilicia. In seguito alla deliberazione del Sinodo armeno del 1911, i libri liturgici della Chiesa Armena vengono riveduti e ricondotti possibilmente od avvicinati alle loro forme antiche. A tale scopo il P. V. Hatzuni, dei Mechitaristi di Venezia, su invito del Patriarcato di Cilicia ha preparato ed edito, nella tipografia di S. Lazzaro, questo studio della Liturgia armena secondo i dati critici, nella forma autentica di essa.

Il lavoro è diviso in due parti. La prima concerne la genuina lezione e le ceremonie della *Liturgia* così detta *letta,* mentre la seconda di quella *Cantata* o *Solenne*. Trattasi dunque di due Liturgie con rispettivi ceremoniali, ognuna delle quali, conservando il testo com'è oggi, è stata corretta in molti punti; arricchite ed agevolate circa le rubriche, per mezzo di un minuzioso studio collocato accanto a ciascheduno dei testi.

Per simile studio l'autore si è servito di un cospicuo numero di Codici conservati nella Biblioteca di S. Lazzaro, nonchè di antichi commentari della Liturgia armena, ed in generale dell'antica letteratura armena a cominciare dai secoli IV°-V°.

Si tratta dunque di una interessante Monografia liturgico-storica, nuovissima nel genere, per la Liturgia armena, che ci presenta la evoluzione della medesima a traverso i secoli.

Si conferma l'esistenza della liturgia piana in Armenia sin dal sec. VIII, la cui larghissima pratica fece abbandonare per un lungo

periodo quella cantata; la celebrazione della liturgia sotto la tenda od a porte chiuse; l'uso di vari messali in antico, secondo le feste; l'origine e la formazione graduale dell'attuale messale; ecc.

Vi sono descritti ancora brevemente il bema e la tribuna della chiesa, l'altare ed i suoi ornamenti, le suppelletili sacre, gli strumenti musicali secondo le esigenze del rito Armeno, l'antichità dell'azimo presso gli Armeni ed in Oriente, ecc. Così pure le caratteristiche dei movimenti liturgici dell'adorazione, della benedizione, del segno della croce, e di tutte le ceremonie inserite poi nelle rubriche dei due messali, ove vanno rilevate le analogie fra la Liturgia armena e quella greca. Il lavoro termina con un indice analitico, che facilita la ricerca dello studioso.

Con questa pubblicazione, ove la parte storica viene esposta dall'insigne Autore in armeno antico classico onde essere più accessibile ai lettori armenisti europei, offre un repertorio veramente interessante per la storia del ceremoniale della Liturgia Armena, al quale bisogna che ricorrano tutti gli studiosi delle Liturgie Orientali.

G. AMADUNI

WEBER KONRAD, Dr., *Die serbisch-kirchenslavische Oktoëchos-Handschrift Cod. slav. 46 der Wiener Nationalbibliothek.* (*Teildruck*). — Wien, A. Holzhausens Nachfolger. S. 49.

Cette plaquette contient, dans la seconde moitié, la description minutieuse et complète des pages 3 à 69 du manuscrit indiqué dans le titre. L'auteur, ancien élève du professeur M. Vasmer, confronte son texte quant au contenu et quant à la langue avec les textes grecs imprimés et avec d'autres manuscrits slaves déjà connus. Le manuscrit compte 231 pages, c'est à dire que la plus grande partie de la description n'est pas publiée ce qui empêcha sans doute l'auteur de livrer ses conclusions; mais une introduction philologique exemplaire (p. 20-26) précède la description. La plus grande originalité du manuscrit est celle-ci: au lieu d'écrire les pièces liturgiques suivant l'ordre du service liturgique, comme il serait normal de faire, il les groupe selon leur caractère littéraire: les stichères et les cathismes pour les tons 1-8, les macarismes, les molebna des vêpres, les canons de l'orthros dominical, les canons de l'orthros pour les jours de semaine, les graduels, les exaposteilaria et les stichères des évangiles. Aucun autre document connu ne présente une pareille division.

Mais le résultat le plus précieux des investigations de l'auteur est d'avoir établi que, outre les deux rédactions connues de l'octoechos, celle de l'O. pur qui ne contient que l'office dominical et ne se rencontre que dans les documents grecs, et celle du Parakletike qui contient aussi l'office férial, il existe une troisième forme rédactionnelle, intermédiaire celle-ci, qui contient l'office dominical complet mais pour chaque jour férial donne l'office seulement dans un seul ton et non

pas dans tous les huit tons; c'est à ce genre qu'appartient le manuscrit serbe de Vienne.

Nous félicitons chaudement l'auteur du travail sérieux et méthodique qu'il a entrepris et souhaitons que continuant la série de ses publications (puisqu'il intitule celle-ci: Oktoëchos-Forschungen I) il arrive à tirer au clair l'histoire de ce livre, ce qui servira grandement à connaitre mieux le développement de la liturgie byzantine et slave en général, et particulièrement celui de l'office divin presque entièrement enveloppé d'obscurité jusqu'à nos jours.

A Raes, S. I.

Franz Joseph Doelger, *Antike und Chistentum* Band V: Hefte 1–2. Münster i. W. 1936 Aschendorff.

In mezzo alla crisi finanziaria la pubblicazione ormai celebre del professore di Bonn si afferma sempre con grande vantaggio degli studiosi. Nel primo fascicolo si legge un bello studio sulle benedizioni impartite con candele e lampadi. « Salve, cara luce! » era un saluto pagano indirizzato specialmente alla divinità solare. I cristiani, per i quali il vero « Sol salutis » è Cristo, rendono cristiano quest'uso rivolgendolo al « lumen Christi ». Con la solita erudizione nel campo religioso e profano, letterario e archeologico l'autore illustra l'interessante affinità dei due usi. Anguriamoci di leggere presto l'opera sul « lumen Christi », della quale il presente studio è una primizia. Segue un interessante articolo su certe pratiche della pietà popolare che vengono descritte da S. Gregorio Nazianzeno nel fare l'elogio funebre della sua madre Nonna. Esse si riferiscono specialmente al silenzio nel tempio, al rifiuto di alcuni segni di amicizia ai pagani, alla benedizione degli occhi col contatto dell'Eucaristia e alla soppressione dei segni di lutto nei giorni festivi.

Nel secondo fascicolo notiamo oltre a una nota sulla formola ΙΧΘΥC trovata di recente nella basilica costantiniana di Betlemme, tre studi sulle abitudini di scalzare i catecumeni prima di ricevere il battesimo, sulle prescrizioni intorno al calzarsi dei neofiti e sul simbolismo di queste antiche usanze. Un passaggio di Tertulliano (De oratione 16) dà lo spunto per illustrare l'abitudine pagana di mettersi a sedere subito dopo l'adorazione, abitudine che introdotta da alcuni nelle chiese cristiane, trova in Tertulliano un deciso avversario.

I fascicoli si chiudono, al solito, con l'« Echo » della pubblicazione, vale a dire con interessanti contributi e rettifiche fatte da illustri lettori dell'*Antike und Christentum*.

I. Ortiz De Urbina S. I.

GIROLAMO GOLUBOVICH O. F. M., *Croniche o annali di Terra Santa del P. Pietro Verniero di Montepeloso.* IV, V in *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente Francescano.* IX, X. — Quaracchi, Collegio di S. Bonaventura 1936. 189, 381 Seiten.

Der greise, aber noch schaffenskräftige Gelehrte G. GOLUBOVICH O. F. M. beendet in den zwei obengenannten Bänden seine Ausgabe der von seinem Ordensbruder Verniero 1634-46 verfassten Geschichte des Heiligen Landes, und fügt zwei 1623 gedruckte Berichte des Guardians von Sion, Thomas Obicini, über Nazareth und Ain Karem, zwei an ihn gesandte Briefe des venezianischen und französischen Gesandten, den Reisebericht des französischen Gesandten Ludwig des Hayes im Auszug bei, und schliesst mit einem Personen- und Sachverzeichnis sämtlicher fünf Bände.

Während die drei ersten Bände die zweite von Verniero selber für den Druck bestimmte und von ihm 1646 beendete Ausarbeitung der Geschichte des Heiligen Landes bieten, fussen der vierte und fünfte auf der ersten 1634-6 entstandenen Redaktion, die Quellen enthielt, die damals zu veröffentlichen unklug, ja gefährlich gewesen wäre. Mit Recht sieht der Herausgeber jene Bedenken als nicht mehr berechtigt an, und veröffentlicht nunmehr solche Quellen oder geschichtliche Nachrichten, die in der zweiten Ausarbeitung fehlen, lässt aber das übrige weg, um Wiederholungen zu vermeiden.

Wir finden im vierten Band biographische Nachrichten der Guardiane von Sion zwischen 1551 und 1642, wertvolle Angaben über das Verhältnis der Franziskaner zu den türkischen Beamten, z. B. die Tarife bei der Ankunft des neuen Guardians und seiner Begleitung, das Verzeichnis der üblichen Geschenke an bestimmten christlichen oder mohammedanischen Festen, bei Ankunft neuer türkischer Beamter, kluge Winke für die Franziskaner, wie sie sich den Türken gegenüber zu verhalten hätten, mit genauer Angabe bestimmter Erfahrungen. Ausführlich sind die kirchlichen Bräuche des Heiligen Landes, soweit es franziskanisch war, beschrieben; man könnte diese Mitteilungen die liturgische Agenda der Franziskaner des Heiligen Landes nennen. Es folgen Testamente oder fromme Schenkungen, z. B. der Könige und Königinnen von Spanien, des Kaisers Rudolf II, und mehrerer Fürstlichkeiten. Die pflichtmässigen hl. Messen für Wohltäter u. s. w. sind beschrieben. Endlich ist das ausführliche Verzeichnis des wichtigen Archivs des Heiligen Landes zu erwähnen.

An Umfang und vielleicht an Bedeutung grösser ist der fünfte Band. Wenn wir von den bereits gedruckten Schriftstücken des Anhanges absehen, sind hier die vielen geschichtlichen Nachrichten über die Klöster der Franziskaner, die unerquicklichen Streitsachen zwischen den nichtkatholischen Orientalen (Griechen und Armenier) und den Franziskanern, die Belästigungen und Verfolgungen der Franziskaner durch die türkischen Beamten, die Verdienste der Söhne des hl. Franz von Assisi um die katholischen Orientalen und um die Wie-

dervereinigung der Getrennten (Chaldäer) zu erwähnen. Aus dem Briefwechsel des Guardians von Sion mit den venezianischen und französischen Gesandten, mit der römischen Ordensleitung und der Kongregation der Propaganda ist manches wiedergegeben. Auch von einigen Unstimmigkeiten zwischen den Franziskanern und andern Ordensleuten (Kapuziner, Jesuiten) ist einigemale die Rede. Zur Geschichte der getrennten Kirchen ist der eine oder andere Beitrag geliefert (Syrer, Armenier, griechische Patriarchen von Alexandrien, Jerusalem, Konstantinopel). Der Herausgeber hat sich sicher ein gutes Verdienst um die Geschichte seines Ordens und des Heiligen Landes erworben. Die vielen verstreuten neuen geschichtlichen Nachrichten sind in mühevoller Kleinarbeit von den bereits in den früheren drei ersten Bänden veröffentlichten geschieden und übersichtlich geordnet worden. Auch seine Anmerkungen und sonstigen Erklärungen sind gut ausgewählt. Bei Darbietung unerfreulicher Quellenschriften über den inneren Streit katholischer Ordensfamilien ist der Gelehrte von vornehmer Ruhe und Zurückhaltung im Urteil, und verweist eigens auch auf das Schrifttum der Kapuziner und Jesuiten über die berührten Gegenstände und Persönlichkeiten.

G. HOFMANN, S. I..

Dr. PAUL BECKER, *Giuliano Cesarini. Inaugural-Dissertation.* — Kallmünz 1935. Druckerei Lassleben. 101 S.

Ein Schüler der Universitätsprofessoren Eitel und Mohler bietet in einer Doktor-Dissertation eine Darstellung der Wirksamkeit des Kardinals Cesarini auf den Konzilien zu Basel und Ferrara-Florenz, und auf seiner Legationsreise in Ungarn bis zum Tod auf dem Schlachtfeld von Warna am 10. November 1444. Die Arbeit setzt die Abhandlung (ebenfalls Doktorarbeit) des Dr. Heinrich Fechner, der das Leben des Kardinals bis zu seiner Ankunft in Basel beschrieb, voraus, und kann auch für die übrige Epoche die Vorarbeiten anderer Gelehrter benützen. Der Wert des neuen Buches besteht jedoch nicht bloss in der Sammlung und Verarbeitung der über Cesarini schon bei andern Verfassern sich findenden Nachrichten, sondern auch in dem gewissenhaften Eindringen in die bereits veröffentlichten Quellen, und in der Erstausgabe zweier wichtiger Schriftstücke (Beilage I und II), eines Entwurfes Cesarinis zur Bulle *Dudum sacrum* und des ausführlichen Protokolls über die Verhandlungen Cesarinis mit dem Rat von Venedig. Durch genauen Vergleich zwischen der Ausgabe jenes Protokolls und einer von mir (unabhängig von Dr. Becker) verfertigten Abschrift kann ich die Sorgfalt des jungen Gelehrten rühmend anerkennen; nur die Angabe des Fundortes könnte genauer gefasst werden. Die gesamte Darstellung ist lebendig geschrieben. Am Kopf des Buches steht die Abbildung der im Britischen Museum

zu London aufbewahrten Medaille mit der Aufschrift: IVLIANVS CAESARINVS um sein Bildnis. Von den Teilen des Buches ist der Abschnitt über das Konzil von Ferrara-Florenz sicher zu kurz ausgefallen; hier wäre eine bessere Ausnützung der Quellen am Platz gewesen; auch das eine oder andere Urteil des Verfassers ist nicht stichhaltig: « Es ist nämlich zu bedenken, dass der diesbezügliche Absatz im Unionsdekret immer noch die Auslegung einer Art Ehrenprimat zuliess » (S. 63) « yegliche Art von Aenderung des Symbolums war auf der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus 431 verboten worden » (S. 64). Die lateinische Denkscrift des Kardinals über das Symbolum, die in den *Orientalia Christiana,* XXII (1931) zum erstenmal herausgegeben wurde, ist dem Gelehrten Dr. Becker nur aus der Rückübersetzung einer griechischen Uebersetzung bekannt geworden. Diese Bemerkungen sollen das Verdienst des Doktors um das Lebensbild des Kardinals Cesarini nicht herabdrücken; es wäre ungerecht, von einer Erstlingsgabe der Wissenschaft die volle Reife zu verlangen.

G. Hofmann, S. I.

Paolo Carali, *Fakhr Ad-Din II principe del Libano e la Corte di Toscana* 1605-1635. I. *Introduzione storica, documenti europei e documenti orientali tradotti* (« Studi e Documenti » 5, Reale Accademia d'Italia). Roma, Tipografia del Senato 1936-XIV, 489 pag.

Vor allem kommt in diesem Band die Profangeschichte zu Wort, sowohl in der Einführung wie in den Quellen. Der Verfasser zeichnet ein Charakterbild seines Volkshelden Fakhr Ad-Adin II; er sieht in seiner 45 jährigen Regierung die Blütezeit des Libanonstaates, und hebt seine Verdienste um die Gerechtigkeit, öffentliche Sicherheit, die bürgerliche Duldung der Religionsbekenntnisse, den besonderen Schutz der katholischen Maroniten und der Glaubensboten (Franziskaner, Kapuziner), den Ackerban, Handel, kurz die Volkswirtschaft, die Landesverteidigung hervor. In einem eigenen Kapitel behandelt er seine Politik, seine innere und äussere. Er feiert ihn als den Schöpfer des Libanonstaates. Er legt seine Beziehungen zu den abendländischen Mächten, Frankreich, Spanien, Malta, Toscana, dem Kirchenstaat dar; der Angelpunkt dieser äusseren Politik war seine Stellungnahme gegen die Türkei, gegen die er im Abendland direkt und indirekt um Bundesgenossen warb; jedoch ohne Erfolg. Sein tragischer Tod — er wurde am 13. April 1635 auf Befehl des Sultans Murad IV enthauptet — vernichtete keineswegs sein im Libanonstaat geleistetes Werk. Die grösstenteils zum erstenmal veröffentlichten Quellen sind Schriftstücke diplomatischer Natur, die zwischen den Grossherzogen von Toscana Ferdinand I, Cosimo II, Ferdinand II (hier kommen auch die Nachfolger des Drusenfürsten in Betracht)

und ihm ausgetauscht wurden, ferner Gesandtschaftsberichte, dazwischen hinein auch einige Papstbriefe (Paul V, Urban VIII).

Die mit grossem Fleiss zusammengestellte und erläuterte Quellensammlung mit ihrer Einführung und Inhaltsverzeichnissen ist sicher ein guter Beitrag zur Geschichtswissenschaft. Dieses Urteil bleibt auch dann noch zu Recht, wenn jemand das Charakterbild und das Lebenswerk des orientalischen Emirs zu günstig und manchmal mehr mit dem Blick der Gegenwart als dem der Vergangenheit vom Verfasser behandelt sieht; dies gilt z. B. von der Souveränitätsfrage des Libanonstaates. Auch ein anderer Maronit, der Universitätsprofessor von Strassburg, Dib, verkennt nicht die Schattenseiten in der Regierung des Drusenemirs.

G. HOFMANN S. I.

BORWIN RUSCH, *Die Behörden und Hofbeamten der päpstlichen Kurie des 13. Jahrhunderts*, in *Schriften der Albertus-Universität, herausgegeben vom Königsberger Universitätsbund, Geisteswissenschaftliche Reihe, Band* 3. Königsberg (Pr.) und Berlin 1936. Ost - Europa - Verlag. 147 S.

Der Verfasser hat durch seine zusammenfassende Studie, der gedruckte Quellenberichte und gute Vorarbeiten mehrerer Gelehrter zugrundeliegen, einen wertvollen Dienst jenen erwiesen, die mit den Papsturkunden des XIII. Jahrhunderts sich zu befassen haben. Von den päpstlichen Behörden sind behandelt: die Kanzlei, die Apostolische Kammer, die Pönitentiarie, die Iustizbehörden, die Wohlfahrtseinrichtungen. Von den Hofbeamten des Papstes sind die Kapläne, die Leibärzte, die Kammerherren, die Torhüter, die Wirtschaftsbeamten beschrieben. Einiges erfahren wir über die Hochschule an der päpstlichen Kurie und den päpstlichen Sängerchor. Eine Liste der Kämmerer schliesst die Darstellung ab. Die äussere Seite der päpstlichen Kurie ist mit Gründlichkeit betrachtet und dargestellt. Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Kurie und des Papsttums ist nicht immer mit Ruhe und Klarheit der Begriffe erfasst worden. Ich weise auf die Anwendung des Wortes *Politik* hin, des Ausdruckes *Konsekration*. Die Verwertung von Parodien als Beweisquellen (S. 106) ist vom Gelehrten selber in einer Schlussbemerkung (S. 107) einigermassen zurückgenommen worden. Wie hier so begegnen uns auch anderswo Stellen, deren Ton nicht in eine wissenschaftliche Abhandlung passt; z. B. « Das cubiculum des Papstes bildete für viele seiner Mitglieder das Sprungbrett zu höheren Würden, ja sogar zum Stuhl Petri (S. 92); die Vorliebe der Kurie für gutes Essen » (S. 112). Auch scheint es kein blosser Druckfehler zu sein, dass zweimal (S. 77, 80) die Akolythen als Akoluthen bezeichnet werden.

G. HOFMANN S. I.

Documenta concilii Florentini de unione orientalium. I. *De unione Graecorum 6 Iulio 1439;* II. *De unione Armenorum 22 Novembris 1439;* III. *De unione Coptorum, Syrorum, Chaldaeorum Maronitarumque Cypri 4 Febr. 1442 - 7 Aug. 1445.*

Documenta iuxta fidem manuscriptorum collegit et notis illustravit, indicesque adiunxit G. HOFMANN S. I. Prof. in Pont. Inst. Orient. Studiorum, in: *Textus et Documenta* der päpstlichen Gregorianischen Universität, series theologica, Heft 18, 19, 22. Rom 1934, 1935, 1936.

Die drei vorliegenden Hefte enthalten eine nach den Manuskripten hergestellte Neuausgabe derjenigen Aktenstücke des Florenzer Konzils, die unmittelbar auf den Abschluss der Union der verschiedenen Zweige der orientalischen Kirche mit dem Haupte der Gesamtkirche, dem Papste in Rom, Bezug haben. Während die bisherigen Ausgaben des Textes des Uniondekretes mit den Griechen genau waren, gelang es dem Herausgeber einige bisher mitgeschleppte, allerdings nicht wesentliche Irrtümer im Decretum pro Armenis an Hand der Originalbulle, die in der Medicäo-Laurentiana in Florenz aufbewahrt wird, zu berichtigen. Eine wesentliche Verbesserung dagegen konnte er im Texte der, mit Ausnahme des 1514 in Venedig erstellten ersten Druckes, bisher falschen Wiedergabe der Unionsbulle für die Copten anbringen. Die verbesserte Stelle handelt von der Erbsünde. Vom Unionsdekret mit den Griechen jedoch angefangen, bis zum Dekret für die Copten hat er, im Gegensatz zu früheren Ausgaben, die Namen aller Unterzeichner angeführt. Im Anschluss an das decretum pro Armenis legt er auch eine Reihe bisher unveröffentlichter Texte vor.

Dem Herausgeber werden Theologen und Kirchenhistoriker für seine grosse Mühe dankbar sein. Man möchte nur wünschen, dass es ihm gelingen möge das ganze erhaltene Aktenmaterial zum Florenzer Konzil herauszugeben. Es würde das Werk dann auch den wohlverdienten Nutzen weiteren Kreise bringen, als es seine bisherige stückweise Veröffentlichung im Rahmen einer doch meist für Studierende bestimmten Sammlung notwendigerweise nur tun kann.

A. M. AMMANN, S. I.

R. STUPPERICH, *Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen,* in: *Osteuropäische Forschungen* N. F. 22. — Königsberg und Berlin 1936. Kart. RM 5,80.

Das vorliegende Werk ist eine der bedeutendsten Spezialarbeiten der letzten Jahre zur russischen Kirchengeschichte.

Der Verfasser behandelt in einem einleitenden, aber für die folgenden Ausführungen bahnbereitenden Kapitel den an Umschlägen

reichen Werdengang des wechselseitigen Verhältnisses von Kirche und Staat im russischen Mittelalter. Diesem Teil seiner ausgezeichneten Abhandlung darf einiges hinzugefügt werden. Die Einsetzung der Metropoliten Hilarion (1050) und Clemens von Smolensk (1147) ist doch mehr als eine nationalrussische, kirchlich-staatliche Lebensäusserung aufzufassen, als Verfasser dies annimmt [vergl. hiezu A. M. AMMANN, *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum*, p. 52, 83-95]. Ebenso ist die Mongolenzeit, welche Verfasser mit einem kurzen Worte übergeht, für die vorliegende Fragestellung insofern sehr bedeutsam, als damals d. h. bis ins 15te Jahrhundert hinein die Kirche die einzige unabhängige Macht in dem nördlichen Teilgebiet des Tartarenreiches war, das unter russischen Verwaltung stand. Die Kirche war es ja auch, welche für die Moskauer Fürstenfamilie die Erblichkeit des Grossfürstenranges in absteigender Linie beim Chan der goldenen Horde erreichte. Das S. 13 angezogene Wort des Erzbischofs Gemadius von Nowgorod, dass es unmöglich sei dem « grossen Herrn » zu Moskau zu widersprechen, stellt wohl eher das resignierte Facit unter die entschwindende Selbständigkeit Nowgorods dar als eine prinzipielle Äusserung über das Verhältnis der Kirche zum Staate. Sehr gut wird dargelegt wie die von Moskau erstrebte Selbsterhöhung durch Errichtung des Patriarchates doch vorerst zu einer erneuten Schwächung der kirchlichen Gewalt neben der weltlichen führte. Auch wird die Hybris dieser Gewalt im Tun des Patriarchen Nikon vortrefflich herausgestellt. Erst auf diesem geschichtlichen Hintergrund ist Peters Tat verständlich. Jede geschichtliche Weiterentwicklung baut ja auf Vorausgegangenem auf und insofern ist Peters Werk eine Vollziehung. Es ist aber auch weiterhin ein Umbruch. Dies letztere hat der Verfasser, der wie verständlich für seinen Helden recht eingenommen ist, nicht so scharf herausgearbeitet.

Im 2ten Kapitel schildert er den Kampf des neuen petrinischen Staates mit der alten Kirche. Die religiöse Welt des Caren war im Laufe der Jahre gegen die religiöse Welt der Kirche, in der er stand, wesentlich verändert worden. Zwar hat er als Erbteil seiner Ahnen die Anschauung übernommen, von Gott in sein Amt eingesetzt zu sein. Aber seine Aufgabe sieht er bald nicht mehr darin, wie diese, gleichsam theokratisch als Beauftragte Gottes, Hüter des wahren Glaubens und Beschützer der rechtgläubigen Christen zu sein. Sie ist ihm vielmehr im Laufe der Jahre gleichsam laisiert und zum Dienst am Staate geworden. Sie hat somit einen andern Angelpunkt bekommen. Die Aufgabe des Staates aber ist ihm nur das gemeinsame irdische Wohl der Staatsmitglieder. Dazu ist auch Religion notwendig; und darum verlangt der Staat von seinen Gliedern Religion; aber er ist darum auch — immer das Staatsziel vorausgesetzt — tolerant gegen jede religiöse Überzeugung. In seiner Art ist Peter innerlich religiös geblieben. So wenigstens schildert ihn Verfasser erstmalig, ausschliesslich an Hand seiner Briefe. Es möchte scheinen etwas zu hell. Schon Peters privates Christentum, das mit den überkommenen Religionsäusserungen nichts anzufangen wusste, und « nicht bloss *im* Irdischen,

sondern auch *für* das Irdische » lebte, musste den damaligen Gläubigen sehr « positiv » vorkommen [cf. H. FLEISCHHACKER, Bespr. dieses Buches in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* I (1936) p. 452]. Seine öffentlichen lästerlichen Verspottungen der Geistlichkeit aber können damals kaum einen andern Eindruck gemacht haben als ähnliche Erscheinungen heutzutage. Es ist sehr richtig mit H. FLEISCHHACKER zu sagen, dass ein Car, der in dieser Weise mit dem Ueberkommenen gebrochen hatte, die Kirche fürchten musste. Die Gegenwirkung der Kirche war denn auch, wie immer, dreifach. Es gab nicht wenige, die den Kampf auf der falschen Ebene aufnahmen und sich zu Empörungen und Verschwörungen treiben liessen. Andere wieder suchten rein konservativ in passiver Obstruktion das nun einmal Ueberkommene trotz seiner unleugbaren Schwächen und Fehler zu behaupten; wieder andere wollten vom kirchlichen Boden aus die Kirche dem in ihrer Art verstandenen Neuen anpassen. Peter aber tat, von einem unverkennbaren Antiklerikalismus getrieben, den Schritt, der ihn schliesslich zum vollständigen Bruch nicht nur mit der Geistlichkeit, sondern auch mit dem Geist der Kirche führen musste. Er hob nach dem Tode des Patriarchen Adrian einseitig die kirchliche Verfassung auf, und eignete sich ausserdem, unter dem Vorwande, dass « Unordnung » in der kirchlichen Verwaltung herrsche, die ganze « weltliche Ueberlegung » über die Kirche an. Und die russische, vom Rom getrennte Kirche musste in beidem nachgeben. Trotz des passiven Widerstandes, der von dem, von Peter selbst an Stelle des Patriarchen eingesetzten Stefan Jaworski geführt wurde, regierte der Senat ungehindert in die Kirche hinein.

Dass diese Dinge aber weiter treiben mussten, war klar. Das dritte Kapitel behandelt die gegen Ende der Regierung Peters erfolgte Neuregelung des Verhältnisses von Kirche und Staat. Die geistige Grundlage, die versuchte die Gegensätze zu vereinigen, schuf ihm Feofan Prokopovič. Ihm ist der Monarch der « Christus Gottes » und « Stellvertreter Gottes auf Erden ». Wäre das nicht so, so denkt Feofan weiter, müsste man ja, wenigstens im Prinzip, den unheilvollen Kampf des Westens zwischen Kirche und Staat auf den Osten übertragen. Um dies zu verweiden, erklärt Feofan folgerichtig den autokratischen Caren auch zum unumschränkten Hierarchen. Um des allgemeinen Besten willen habe er pflichtgemäss auch für das geistliche Wohlergehen und die sittliche Besserung des Volkes zu sorgen. Der Car ist ihm somit ebenso gesetzmässiger Regent der Kirche, wie er autoritärer Herr des Staates ist. Hier ist also im Gegensatz z. H. FLEISCHHACKERS Behauptung [a. a. O. p. 450] nicht die geistliche Macht, sondern die geistliche Ohnmacht « gleichsam eine Funktion der weltlichen ».

Am 25. Jan. 1721 erschien als Folge dieser Anschauungen das « geistliche Reglament ». Alle Bischöfe hatten widerstandslos zugestimmt. Durch dasselbe wurde eine kollegiale, einer Kirchenversammlung ähnliche Kirchenverwaltung gegründet, die wenigstens im Prinzip für die geistlichen Sachen dieselbe Gewalt hatte, wie der Senat über

die weltlichen. Da sie somit den Geschäftsbereich eines Patriarchen hatte, war dieses Amt überflüssig geworden. Im Jahre 1723 erkannten die übrigen Patriarchen des Ostens diese Regelung an. Unterdessen aber hatte Peter vom Senat bedrängt, am 11. Mai 1722, dem hl. Synod einen dem Caren unmittelbar unterstehenden Laien als Oberprokureur vorgesetzt. Verfasser schaltet durch diese Darstellung in verdienstlicher Weise protestantische Einflüsse auf Peters Schicksalstat aus.

Am Schluss bringt der Verfasser sodann Gedanken zur Beurteilung der Neuordnung und einen Ausblick. In diesem schildert er, bis zur Zeit Nikolaus' II vorauschreitend, die weitere Anseinandersetzung zwischen dem « kirchlichen » Teil der russischen Staatskirche und dem « staatlichen ». Er bringt aber leider kein Material, welches die « Verstaatlichung », die « Funktionalisierung » des « staatlichen » Teiles beleuchtet. Und diese, welche weithin soweit ging, die staatlichen Belange restlos ins Religiöse zu transponieren, ist doch nur eine notwendige Entwicklungserscheinung auf der petrinischen Grundlage.

Es fehlt eigentlich ein Rückblick. Denn das in Jahrhunderten angelegte petrinische Experiment ist zu Ende. Die Tatsache, dass aus der « Kirche » eine « Funktion des Staates » gemacht wurde, hat zum Untergang beider geführt. Die Geschichte ist der klarste, aber auch der erbarmungsloseste Lehrmeister der Menschheit. Diese ihre Lehre so klar erkennbar herausgestellt zu haben, ist das bleibende Verdienst von Dr. Stupperichs Werk.

A. M. Ammann, S. I.

Die Entstehung der russischen Reichsjahrbücher. (Ein Lösungsversuch der Nestorfrage) von Raimund Foerster, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* Bd. I (1936) Heft 2, 3.

In der durch Zusammenschluss der entsprechenden Breslauer und Berliner Veröffentlichungen neu erstandenen Vierteljahresschrift: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas,* bringt R. Foerster in einem längeren Aufsatz einen interessanten Lösungsversuch zur Nestorfrage.

Aus vielen zeitgenössischen Quellen lassen sich im Kiewer Russland des XI. Jahrhunderts 2 grosse kulturelle Strömungen aufzeigen. Die eine hält mehr zum Westen. Ihr Hauptvertreter ist der Grossfürst Jsjaslaw mit seiner engeren Familie. Ihm folgt seine kirchliche und weltliche Anhängerschaft. Die zweite neigt Byzanz zu. Sie wird geführt von Wsewolod, dem jüngeren Bruder des Grossfürsten. Die Beobachtung dieser Tatsache veranlasst nun den Verfasser zu seinem Versuch, die im *povest vremennych let* offenbar vorliegende Kompilation in zwei Grundquellen aufzulösen. Er unterscheidet sie nach einer Verschiedenheit bei der Berechnung des Jahresanfangs, die sich deutlich erkennbar herausstellen lässt. Er weist nämlich nach, dass der *povest* sein Jahr manchmal am 25. März beginnt: also das « Marien » jahr bei seiner Berechnung verwendet, wie dies im Abendland üblich

war; manchmal aber rechnet er nach byzantinischen Brauch auch nach dem « Septemberjahr », das am 1. Sept. antängt. Von den Schreibern dieser beiden Quellen war somit der eine mehr lateinisch, der andere mehr byzantinisch beeinflusst. Verfasser findet sie in den Schreibstuben der Familienklöster der beiden Hauptlinien der Familie Jaroslaws: Im Höhlenkloster, und im Michaelskloster zu Kiew. Eine Reihe innerer Kriterien stützt ihn bei der Aufteilung des Berichtes nach den beiden Quellen. Ein gleichsam abschliessender Einschnitt, der einen einheitlichen *povest vremennych let* um 1110/11 oder 1116 beendigen könnte, wird somit nach dieser Auffassung zur Unmöglichkeit. Damit fällt aber auch ein Verfasser dieses *povest* fort. « Nestor » ist also zu liquidieren. Es bleiben die russischen « Reichsjahrbücher ». Soweit der Verfasser.

Vor allem ist es erfreulich zu sehen, wie sehr hier das Fortleben der Verbindung Kiews mit Rom im XI. Jahrhundert, auch noch nach der religiösen Katastrophe von 1054, betont wird. Mit vollem Recht! Es ist weiters kein Zweifel, dass gerade das Höhlenkloster mit dem lateinerfreundlichen Isjaslaw und seiner Familie sowie mit den Grossen unter der Fürstengefolgschaft, etwa mit den Warägern Jan und Simon, eng verbunden war; andererseits hielt das Michaelskloster zu Wsewolod, der seinerseits in erster Ehe mit einer Griechin verheiratet war; er erhält wegen seiner griechischen Orthodoxie sogar ein besonderes Lob. Man kann also mit vollem Recht von zwei Strömungen im religiös-kulturellen Leben des damaligen Russland reden. Es liegt auch wissenschaftlich nahe, ihre litterarischen Vertreter in den Familienklöstern der beiden Zweige zu suchen. Einen ähnlichen, wie es scheinen will, recht wohlgelungenen Versuch hat für Nowgorod J. M. Trotzki gemacht in seiner Abhandlung: *Opyt analiza pervoj novgorodskoj letopisi*, in: *Izvestija Akademii Nauk*, 1933, Heft 5.

Es ist dem Verfasser aber noch mehr gelungen. Er kann für einen begrenzten Zeitabschnitt den klaren Beweis einer doppeten Redaktion des *povest* führen. Er kann nämlich ohne Zweifel nachweisen, dass im Text der Chronik, soweit er sich auf die letzten 50 Jahre des XI. Jahrhunderts bezieht, zwei verschiedene Jahresantänge gebraucht werden. Er vermag einen ganz klaren Fall, der sich astronomisch berechnen lässt, für das Jahr 6573 (1065/66) zugunsten der Marienjahre bei zu bringen. Nicht wenige der übrigen Jahre, so etwa 6584 (1075/76), scheinen in recht glücklicher Weise nach zwei Quellen aufgelöst zu sein. Die Tatsache nun, dass die Verwendung des jeweils verschiedenen Jahresanfangs auf eine auch jeweils andersgerichtete religiös-kulturelle Abhängigkeit hinweist, sowie die weitere Tatsache, dass von den beiden grossen Klöstern damals das eine mehr zum abendländischen, das andere mehr zum byzantinischen Einflussbereich gehörte, berechtigen uns, die Stellen entsprechend der Art ihrer Jahresberechnung auf das Höhlenkloster beziehungsweise das Michaelskloster aufzuteilen. Soweit ist alles gut verständlich.

Es erscheint mir aber nicht notwendig, wie Verfasser das tut, den Gebrauch des « Marienjahres », der voraussetzungsgemäss im Höhlenkloster heimisch war, vom Athos herzuleiten. Die datür bei-

gebrachten Gründe haben mich leider nicht vollständig überzeugt. Viel wahrscheinlicher erscheint mir, dass das « Marienjahr » mit den Normannen, die nach demselben rechneten, — sie haben es ja auch nach England gebracht — (cf. GROTEFEND, *Abriss der Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit,* 1912, p. 28) aus Skandinavien über Nowgorod, dessen Chronik auch das « Marienjahr » verwendet, und Smolensk nach Kiew kam und natürlich in dem damals durch seine Verbindung mit dem regierenden Zweig des Fürstenhauses eher nordisch, jedenfalls nicht griechisch eingestellten Höhlenkloster beibehalten wurde.

Wenn der Verfasser somit sich mit vielem Fleiss bemüht, Eigentümlichkeiten der Lebensordnung der Athosklöster in der Chronik wiederzufinden, und solche Nachrichten sodann der « Marienjahr » quelle und dem Höhlenkloster zuschreibt, so mag mir diese Argumentation nicht recht gefallen. Recht oft beruft er sich allerdings für seine Zuteilung auf diese inneren Gründe.

Aber auch ohne dieselben heranziehen zu müssen, scheint Verfasser für die rund 50 Jahre gegen 1100 hin die sich gestellte Aufgabe erfüllt zu haben. Man kann ihm dafür nur recht dankbar sein. Vielleicht ihm selber unbewusst, beginnt er seine Untersuchung mit jenem Jahr, in das M. ISTRIN die erste abschliessende Redaktion des *povest* verlegt, um denselben von da an einen neuen Anfang nehmen zu lassen.

Foerster kündigt aber noch mehr an. Er will den Beweis dafür erbringen, dass die ganze Nestorchronik in die beiden obengenannten Quellen aufzulösen sei. Wir sehen diesem Versuch, den in dieser Weise, soweit bekannt, bisher noch niemand unternommen hat, mit Spannung entgegen. Wir glauben allerdings, dass schon diese erste Studie manche Schwierigkeiten gegen eine solche Erklärung enthält. Die Tatsache z. B. dass dieselbe den Verfasser dazu führt, das Dasein einer « Kladde » und einer « Reinschrift » der « Reichsjahrbücher » anzunehmen, die jeweils aus einem Kloster ins andere wanderten, scheint doch auf eine Fehlerquelle in seiner Grundvoraussetzung hinzuweisen. Es würde offenbar nützlich sein, auch die überaus wertvolle Arbeit von N. NIKOLSKIJ, *povest vremennych lēt kak istočnik dlja istorii načalnago perioda russkoj pismennosti i kultury* in: Sbornik po russkomu jazyku i Slovesnosti, II, 1 (1930) einzusehen. Siehe dazu J. LEDIT, *Bulletin d'histoire slave,* in: Orientalia Christiana, 32 (1933) p. 180-227. Aber auf jeden Fall ist jeder Schritt, der uns weiter in die Quellenkunde der « Nestorchronik » einführt, nur zu begrüssen.

A. M. AMMANN, S. I.

Aleksy Deruga, *Piotr Wielki a Unici i unja Kościelna 1700-1711* (Pierre le Grand, les uniates et l'union des Églises 1700-1711). Institut pour les recherches scientifiques se rapportant à l'histoire de l'Europe Orientale N.° 1. — Wilno 1936.

Cet ouvrage marque un grand progrès sur les travaux précédents concernant le même sujet. L'auteur traite les documents avec un véritable esprit critique qui est si rare et pourtant si nécessaire à l'historien. Peut-être ne sera-t-on pas d'accord avec lui en tous ses jugements sur le XVIIme siècle, mais après tout ce n'est pas là le plus important. La partie principale de son ouvrage c'est-à-dire les onze premières années du XVIIIme siècle sont traitées à fond avec une véritable maitrise et une connaissance approfondie du sujet. Il en a parfaitement étudié toute la littérature, les documents sont rassemblés avec grand soin et il sera probablement difficile de trouver quelque chose qui ait échappé à sa perspicacité. De plus, nous trouverons en cet ouvrage beaucoup de choses nouvelles, qui, avec ses jugements objectifs et précis, contribuent à en faire une œuvre capitale. Le but de l'auteur est d'étudier les rapports de Pierre le Grand avec l'union des Églises durant la guerre du Nord contre Charles XII de Suède. On ne peut que féliciter sincèrement l'auteur de son beau et utile travail.

M. Skibniewski, S. I.

Varia.

Συνταγμάτιον Νομικόν, Ἀλεξάνδρου Ἰωάννου Ὑψιλάντη βοεβόδα. Ἐκδιδόμενον ὑπὸ Παναγιώτου Ι. Ζέπου. — Ἐν Ἀθήναις 1936. Σελ. 267.

Der Dozent der Athener Universität und Herausgeber der Athener Zeitschrift für Privatrecht Panagiotes Zepos veröffentlicht in diesem stattlichen Bande der Abhandlungen der Athener Akademie eine Neuausgabe des Syntagmation Nomikon des Fürsten Alexander Johannes Ypsilanti, der von 1774 bis 1781 und wiederum von 1796 bis 1798 die Walachei als Wojewode regierte und 1807 wegen Russenfreundlichkeit ein tragisches Ende durch Enthauptung von Hand der Türken fand.

Sein doppelsprachig veröffentlichtes Gesetzbuch ist nicht nur für die Rechtsgeschichte Rumäniens von Bedeutung, sondern verdient auch als Zeugnis für das Fortleben der byzantinischen Gesetzgebung und der alten Volksrechte allgemeinere Aufmerksamkeit. Der Herausgeber legt seinem Druck die erste, allein offizielle Ausgabe vom Jahre 1780 zugrunde, unter Anmerkung der Verschiedenheiten, die sich in den fünf späteren von privater Seite gemachten Ausgaben finden. In Doppelspalten findet sich der griechische und der rumänische Text nebeneinandergestellt. Quellen-, Namen- und Sachregister erleichtern die Benutzung.

Noch wertvoller als die sorgfältige Ausgabe ist aber, die vorausgeschickte gründliche Einführung (S. 21-140), die unter selten anzutreffender Beherrschung des gesamten internationalen Schrifttums die einzelnen Rechtsinstitute des Gesetzbuchs mit der Vergangenheit in Verbindung setzt. Das Parökenrecht, viele Bestimmungen des Sachenrechts, z. B. die Emphyteuse, das Wasserrecht usw., des Obligationenrechts wie die προτίμησις, des Familien- und Erbrechtes, wie die τριμοιρία und das ψυχικόν, der Gerichtsverfassung und des Rechtsgangs zeigen mittelbar oder unmittelbar den Einfluss der byzantinischen Gesetzgebung. In der Zurückhaltung des Gesetzbuches gegenüber dem Zinsnehmen glaubt Zepos die Wirkung kirchenrechtlicher Vorschriften entdecken zu können. Andere Einrichtungen des rumänischen Rechts, wie jene die sich von einem Gemeineigentum der Familie ableiten, führen, nach Ansicht des Verfassers sogar auf viel ältere Zeiten zurück, auf die gemeinsame Rechtsgrundlage der alten Völker des östlichen Mittelmeers und des Nahen Orients.

E. HERMAN, S. I.

GEORG STADTMÜLLER, *Eine griechische Übersetzung des italienischen Apokalypsenkommentar von Federigo da Venezia O. P.* (« Texte und Untersuchungen » 4. Reihe 3. Band 2 Heft = 48 Band 2 Heft). Leipzig, Hinrichs, 1936 In-8° 55 p. M. 4.

Piccolo fascicolo, ma interessante, ed anche importante a più punti di vista; ne dovranno registrare le conclusioni tanto la storia letteraria del medio evo greco, quanto gli studiosi delle relazioni culturali fra l'Oriente greco e l'Occidente latino. Per gli scambi intellettuali fra i due paesi si sa che i secoli XIV e XV segnano un periodo d'insolita frequenza di traduzioni della lingua del Lazio, o sue figlie, in quella dell'Ellade; ma è singolare il caso di un commento biblico attribuito sinora dai letterati (però senza esame) nientemeno che al grande Areta di Cesarea (sec. IX) o anche al suo predecessore Andrea (sec. VII), ma che ci si rivela invece qual traduzione dal volgare italiano di un oscuro frate domenicano! E questo precisamente l'oggetto e lo scopo del presente libretto; e su questo punto la dimostrazione del Signor Stadtmüller, sobria e piana, è decisiva; poche pagine, pochi passi scelti, messi a confronto, di qua l'italiano, di là il greco, non lasciano luogo ad alcun dubbio. Egli crede anzi, lo St., poter additare il manoscritto italiano ch'ebbe innanzi il traduttore greco: sarebbe il codice italiano 86 della Biblioteca Nazionale di Parigi, che nel colofone si dice copiato dal notaio veneto di Candia (Creta) per il suo signore Zaccaria Vituri, consigliere cretese, l'anno 1409. Se anche non voglia riferirsi questa nota al medesimo codice parigino (poichè potè essere trascritta, insieme col testo, da un codice precedente) però il luogo e il tempo della traduzione può dirsi assicurato in ogni caso; le intrinseche verosimiglianze concordano così

bene con l'asserzione di quella poscritta del manoscritto di Parigi, che nulla si può opporre alla congettura del ch. A. (p. 37): a Creta nella prima metà del sec. XV.

La versione greca ci è giunta in un solo manoscritto, il Laurenziano VII, 9, che si può ritenere per autografo. Il testo italiano ci fu tramandato in tre varietà dialettali : veneta (originale) in qualche manoscritto come il parigino predetto, umbra nella prima edizione del sec. XV, e più o meno toscaneggiante in altre due edizioni: Venezia 1515 e Milano 1519. Lo St. cita le sue « Textproben » dalla prima edizione incunabula, che con le sue particolarità fonetiche e grafiche è piuttosto d' impaccio alla lettura. Tanto più è degna d'ammirazione e d'encomio la perizia della lingua italiana, di cui dà prova il ch. A. in una trascrizione quasi sempre impeccabile e nell' interpretazione dei testi. Pochi miglioramenti avremmo a suggerire: sciogliere in *qui* non *que* l'abbreviatura q e perciò *quilli,* non *quelli,* (p. 25 lin. 35, 44; p. 26, l. 53); *quisti,* non *questi* (p. 27, 23. 28); *requiesce,* non *requesce,* (p. 18, 16); invece *seque,* non *sequita* (p. 27, 16) per trascrivere *q*; *maleabile* e *maleabele* in una parola (per malleabile; ved. più sotto) non in due (p. 18, 33; p. 19, 40). *Quistro* (p. 9, 11) per *quisto* è svista di stampa, come 14, 4 (p. 28, 1) per 14, 14. Non vediam rilevato un piccante errore di traduzione, che rivela un originale italiano, e quale! Il verbo « noceran[n]o » (p. 15, 21) è reso in greco οὐκ ἔσονται; il traduttore lesse nel suo esemplare veneto in due parole « no çerano » (= saranno!). A non aver distinto il dialetto umbro dal toscano (p. 39 s.) potè concorrere il non aver avuto alla mano le due edizioni cinquecentesche (cfr. p. 41 nota con p. 8 fine della nota a p. precedente).

Appunti di maggiore entità potremo fare sul commento italiano e suo autore. Il Sign. St. con lodevole zelo cercò notizie dell'autore domenicano, Fra Federigo, per ogni parte, ricorrendo anche all'Archivista generale dell' Ordine in Roma, senza ottenerne altre che quelle già consegnate nei manoscritti del suo commento all'Apocalisse. Di questi non giunsero a sua conoscenza che tre, oltre ad uno di Copenhagen, distrutto in un incendio del 1728, e sono: il già mentovato di Parigi, il Laurenziano 27, 17 e quello dell' Ospedale di Cues, n. 23. In Italia i catalogi pubblicati con le stampe ne segnalano almeno altri quattro (il Vaticano Urbinate 525 non è che l'edizione incunabula arricchita di note manoscritte, di niun valore, in margine). Il più importante per le notizie dell'autore e dell'opera sta alla Biblioteca Universitaria di Torino, scampato fortunatamente all' incendio del 1904 e già ristorato, con la segnatura N. I. 29 (in PEYRON, *Codices italici* n. 29). Esso ha per titolo: « Questa exposition sopra la Pocalissi è stata facta per maistro Federigo de Renoldo del Ordene dei Frari Predicatori in Padova » e in fine: « Explicit literalis expositio . . . compilata et ordinata secundum fratrem Federicum de Venetiis s. theologiae professorem O. P. ad instantiam et mandatum illustris principis ac magnifici domini Juniorum Francisci de Cararia domini Paduae. 1393 die 22 mensis Junii fuit compilatum hoc opus ».

il cognome del casato di fra Federico (Renoldo, sconosciuto al QUÉTIF-ECHARD, ma noto all'AGOSTINI, *Notizie degli scrittori Veneziani*, XLV) può mettere sulla via a scovare altre notizie intorno a lui; la circostanza del « mandatum domini Francisci de Cararia » (Francesco Novello che fu signore di Padova dal 1390 al 1405) è confermata dal codice della biblioteca Lolliniana di Belluno, n. 54 (MAZZATINTI, *Inventari*, vol. 2 p. 127 ove come data del codice deve leggersi l'anno 1450), e la data precisa, 22 Giugno 1393, non può essere inventata. Il manoscritto M 1 della Comunale di Perugia al titolo, che è già nel Laurenziano: « expositione de la Pocalipsi per volgare con le giose de mastro Nicolò de Lira traslatata per mastro Federigo da Venezia de l'ordine dei frati predicatori del 1394 » (ved. St. p. 9) fa l'interessante aggiunta: « ridotta di lingua venigiana in perugina et conmuna » (MAZZATINTI, *Inventari* 5 p. 221); qui abbiamo la chiave, e forse la prima origine, di quella trasformazione dell'originale veneto in umbro (anzichè toscano), quale vediamo nell'edizione incunabula. Da ultimo il codice Marciano italiano Z 2 non apporta nulla di nuovo, eccetto che neppur nomina il buon Federigo da Venezia, ma dà il merito principale del commento a Nicolò de Lira con le parole stesse (citate dallo St. p. 9 nota) del codice parigino. Questa falsa attribuzione troppo benignamente vorrebbe il nostro autore scusare « daraus, dass sich Federigo da Venezia inhaltlich stark auf die Glossen des Nikolaus von Lyra stützte » (ivi). Il sistema d'interpretazione del frate domenicano è troppo radicalmente diverso da quello del celebre minorita francese (questo è storico, quello escatologico) perchè ci si possa vedere anche solo una lontana influenza. A farne sentire la differenza e così recare la prova, basti un breve confronto delle interpretazioni del Lirano con alcune delle « Textproben » riferite per disteso nel presente libro. P. 15 (Ap. 9, 10 s.): le cavallette per Federigo sono gli eretici precursori dell'anticristo e i cinque mesi, che loro è permesso di far danno, significano cinque età della vita umana e i cinque sensi del corpo; Nicolò vede nelle locuste i Vandali e nei cinque mesi i cinque re della dominazione vandalica in Africa. Il sesto angelo (p. 19; Ap. 9, 14) secondo il domenicano è l'ordine dei predicatori che saranno al tempo dell'anticristo e i quattro angeli squinzagliati sono in complesso tutti i diavoli; il francescano vi ravvisa invece l'antipapa Lorenzo e i suoi tre fautori: l'imperatore Anastasio, re Teodorico e Pascasio diacono. L'angelo che con la falce vendemmia la terra (p. 30; Ap. 14, 19) per l'uno è il collegio degli apostoli che con la potestà giudiziaria stermina i peccatori dalla terra, per l'altro è Carlomagno che distrugge i Longobardi. E' difficile immaginare più profonda opposizione fra i due sistemi. L'attribuzione di una parte qualunque del commentario italiano a Nicolò de Lira nell'ipotesi più benigna verrà da confusione di questo commento con l'altro, pure volgare, contenuto per esempio nel codice Vaticano Urbinate 546, che veramente ora è tradotto ora compendiato dalla Postilla del Lirano. Invece tutti i pensieri, e sovente le parole stesse, di fra Federigo si ritrovano nella *Postilla* d'un altro

domenicano di sommo grido, HUGO A SANCTO CARO, o anche nella *Expositio* falsamente attribuita a S. ALBERTO MAGNO, che con la detta Postilla ha grande affinità. Si confronti: FEDERIGO (p. 18 s.): « La Ecclesia fo decta altare... fo decta de oro, perchè ella ha queste conditioni, cioè che ella è flanmea per la caritate, lucida per la castità e honestà, solida per la patientia, maleabele per la penitentia [sic l'ed.; la versione greca διὰ τῆς ὑποταγῆς], sonante per le predicanze, pon(d)erosa per la conversatione matura ». PSEUDO-ALBERTO (*Opera omnia* ed. Borgnet, vol. 38 p. 620): « Altare dicitur Ecclesia... Hoc altare est aureum, quia Ecclesia est rubea per charitatem, fulgida per castitatem, solida per patientiam, ductilis per obedientiam, sonora per predicationem, ponderosa per martyrum constantiam ». Qui ci si rivelano le vere fonti del commento di Federigo da Venezia, fonti al postutto domestiche nell' Ordine dei Predicatori.

All' indole e allo scopo di questa Rivista sarebbe certo convenuto meglio il fermarci sulla traduzione greca anzichè sull'originale italiano del libro del buon domenicano; ma sulla prima confesso di non aver nulla da obbiettare nè da aggiungere a quanto ne scrisse così bene il Sign. St. Ciò che qui si è detto del secondo giungerà gradito, speriamo, a molti lettori e in primo luogo allo stesso St., tanto più che, portandosi interamente su punti del tutto accessori alla tesi del chiaro Autore, nulla toglie alla solidità del suo lavoro e al suo valore per la storia letteraria, che gli merita la cordiale riconoscenza di letterati e studiosi.

A. VACCARI S. I.

ANTON NOHE, *Der Mailänder Psalter. Seine Grundlage u. Entwicklung* (Freiburger theol. Studien 41). Freib. i. B. Herder 1936; VIII. 170 pp. 8⁰; M. 3,50.

Questo notevole studio sul saltero milanese esce dalla scuola del Prof. A. Allgeier, e sebbene portato dall'ordine alfabetico non è senza un significato, che appunto l'Allgeier nella lista degli autori più citati (*Literaturverzeichnis* p. VII) presentasi il primo col formidabile schieramento di ben 14 scritti (13 articoli e un libro) tutti in tema di salteri latini. Nè questa è vana pompa d'erudizione; le idee del maestro si sentono agire nelle pagine del discepolo, e non sempre per il meglio.

L'opera ha due parti; la prima raccoglie dagli scritti di S. Ambrogio tutte le citazioni dei salmi, e ricostruisce così, nella misura del possibile, « il saltero di S. Ambrogio », come s'intitola questa parte. Il testo ricostruito è accompagnato a piè di pagina da un apparato critico in due ordini: nel primo, di poche linee, si registrano le divergenze del saltero in uso nella Chiesa di Milano, secondo l'edizione del Magistretti (Milano 1905) fatta su buoni codici del secolo XI; l'altro ordine di note, sempre assai più ampio, raccoglie sia

le varianti testuali che offrono le molteplici citazioni d'un medesimo versetto in S. Ambrogio, sia le osservazioni critiche delle quali il s. Dottore ama infiorare i suoi commenti, citando con non avara mano altre versioni latine o testi greci, nè solo dei Settanta, ma e di Aquila, e di Teodozione, più sovente di Simmaco. Quale raccolta di materiali e di ottima lega, questa parte, non ostante qualche neo o svista di stampa, ha e conserverà a lungo un valore indiscutibile, e servirà di solida base ad ulteriori studi.

Nella seconda parte il ch. autore si volge a indagare la relazione del saltero adoperato da S. Ambrogio con quello che usa nella sua particolare liturgia la Chiesa milanese, per inquadrare, in uno speciale capitolo conclusivo (« *Schluss* » p. 165-8), i risultati ottenuti nella generale evoluzione dei salteri latini. Qui ci sembra che metodo e conclusioni vadano accolte con riserva. Parecchie questioni preliminari volevano almeno essere chiarite. Il saltero che S. Ambrogio spiega ne' suoi commenti (la fonte più copiosa del « saltero di S. Ambrogio ») è un testo eclettico, da studio o da erudito più che d'uso comune, e così non si vede chiaro come possa connettersi con l'uso liturgico della Chiesa, che pur da S. Ambrogio si gloria denominarsi. Troviamo poi qui sovente parola di Africa, di forma africana, di africanismo, e non ci si dice mai in che consista. Non sarebbe davvero superfluo, mentre leggiamo per es. (p. 104 e 139) il vocabolo « verbum » dato come « afrikanisch » in opposizione a « sermo ». Chi non ricorda il « in principio erat Sermo » di Tertulliano e Cipriano di fronte ad « in principio erat Verbum » dei testi europei, che esigerebbe precisamente d'invertire i termini ? Vedasi in proposito P. CAPELLE, *Texte du Psautier latin en Afrique* p. 31 e *Revue bénédictine* 1920 p. 121; H. von SODEN, *Das lat. N. T.* p. 141. 71. ecc. Ancora: dire d'un fiato (p. 104; cfr. 103) che il saltero di S. Ambrogio ha un fondo africano ma nessuna lezione specificamente africana, sa di paradosso, e solo fa meno specie perchè si fonda sopra la falsa prospettiva d'una opinione ormai superata del già citato P. Capelle, che da più anni s'è ritrattato (in *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine* I p. 96 annesso alla *Rev. bénéd.* dell'anno 1932).

Non saprei dire quanto pregiudichi alla solidità delle conclusioni anche la sentenza dell'Allgeier, abbracciata senz'altro fin dalla prima pagina dal Sig. Nohe, che S. Girolamo rivedesse la vecchia versione latina dei salmi sul greco esaplare dopo averli tradotti dal testo ebraico; ma certo non si può lasciar passare senza una protesta. E poichè ci vien ricantata senza nuovi argomenti, sarà lecito riportare la prova fondamentale, non unica ma decisiva, del contrario. Nella prefazione alla traduzione dei salmi dall'ebraico S. Girolamo parla della versione dei LXX da lui già « diligentissime emendata ». Questa diligentissima correzione non può essere che la revisione sul greco esaplare, la quale perciò dovette precedere. Infatti la sua precedente revisione sul greco ricorda il s. Dottore anche in tutte le prefazioni della versione dall'ebraico degli altri libri, da lui pubblicati in due forme, revisione dell'antica e traduzione nuova; e in tutti questi altri

non ci può essere ombra di dubbio che riferiscasi alla revisione sul testo esaplare fatta in Palestina. Per i salmi tanto meno può farsi eccezione, perchè l'altra sua revisione sul greco, la prima fatta a Roma, dallo stesso Girolamo è bollata invece per affrettata e imperfetta (« cursim magna ex parte correxeram », Prefazione al saltero esaplare) e non può dunque identificarsi con la « diligentissime emendata » come vorrebbe l'Allgeier. È questione in sè forse di minor momento; ma non è poca la sinistra ombra, che può gettare sul processo di ricerche viziate da questo falso presupposto.

P. A. VACCARI S. I.

C. DUMONT, O. P., *Églises orientales unies et dissidentes. Tableau de filiation et de répartition des divers rites, confessions et hiérarchies.* — Lille, 1936.

Le tableau que vient de publier le R. P. Dumont est d'une clarté parfaite, très suffisamment complet et exact: ce sont là les qualités requises pour faire un bon tableau.

La ligne verticale nous montre en partant des quatre patriarchats, les grands rites orientaux qui pendant le cours des siècles ont donné naissance aux églises actuellement existantes en Orient. Les lignes horizontales groupent ces divers rites selon leur confession: nestorienne, monophysite, orthodoxe ou catholique. Tout cela est très clair et immédiatement compréhensible à quiconque a été tant soit peu initié à la question des églises orientales. Évidemment le tableau aurait pû être plus complet; nous ne regrettons pas les lacunes, et d'ailleurs l'auteur s'en explique dans une note accompagnative. Les chiffres indiquant le nombre de fidèles appartenant à chaque église sont nécessairement approximatifs; ceux qui indiquent des dates historiques le sont parfois aussi; ainsi je ne sais pourquoi on a préféré pour l'union de Brest l'année 1595 à l'année traditionnelle 1596. Choisir bien les dénominations rubricales est chose parfois délicate; dans le tableau il n'y a qu'un mot dont le choix me semble malheureux: que signifie en effet le mot « altéré » accouplé au mot rite? N'implique-t-il pas un jugement? Or, ce jugement ne sera pas admis sans restriction par ceux qui ont étudié les rites liturgiques d'un peu plus près ou qui sont allés voir sur place comment on les pratique, surtout lorsqu'on applique au rite du voisin le qualificatif de « pur ». Pour ma part je préférerais dans ces cas la dénomination de rite « évolué » quitte à renvoyer le lecteur aux livres signalés dans la bibliographie. Ne devra-t-il pas recourir non plus à ces livres pour savoir par exemple qui sont ces catholiques qui forment la branche unie de l'église serbe?

Relevons, pour finir, la valeur éminemment pédagogique du tableau: il facilitera grandement les explications du professeur et sera pour l'élève un aide-mémoire précieux.

A. RAES, S. I.

R. Janin A.-A., *Les Eglises orientales et les Rites orientaux.* — 3°. éd. revue et corrigée avec 58 illustr. et 8 cartes. Paris, sans date (1936?) p. 655.

Le livre du R. P. Janin n'a plus besoin d'être recommandé; il est devenu le livre classique qui sur l'histoire, les rites, l'organisation et l'état actuel des églises orientales catholiques et dissidentes donne des informations sures et rapides. Evidemment un livre pareil doit être tenu à jour, et nous sommes heureux de constater que dans cette 3e édition il n'y a pas un chapitre qui n'ait subi quelque modification. Pour chaque église il a fallu prolonger l'histoire jusqu'aux événements les plus récents, événements parfois de grande importance. On remarquera que le chapitre sur l'église grecque et surtout, celui sur l'église russe, a reçu de nouveaux développements. En revoyant les tableaux contenant les statistiques l'Auteur est arrivé à un résultat quelque peu ingrat: les corrections apportées à ces statistiques font croitre la proportion entre catholiques et dissidents en faveur de ces derniers: dissidents 169.368.100 soit 95,4 °/₀ (dans la 2e édition 152.583.365 soit 95 °/₀), catholiques 8.248.000 soit 4,6 °/₀ (dans la 2e éd. 7.941.671 soit 5 °/₀). Sur les Malankars, revenus récemment à l'union, il y a un nouvelle page qui forme le paragraphe 4e du chapitre consacré aux églises syriennes; on peut se demander s'il ne vaudrait pas mieux accoller cette page au paragraphe où il est parlé des Jacobites orthodoxes du Malabar de qui ils se sont séparés et dont ils ont gardé le rite. L'édition nouvelle à meilleur aspect, les illustrations sont plus claires que dans la précédente.

Mais — est-ce un oubli ou une distraction? — il arrive qu'au-dessus du nom du nouveau patriarche on voit encore le portrait du prédécesseur; ainsi au-dessus du nom du patriarche Tappouni figure encore le portrait de Rahmani. En outre, au lieu du jeune Mgr. Szepticki on regrette de ne pouvoir contempler la tête blanchie du vénérable métropolite tellement belle et majestueuse que les peintres ukrainiens la prennent pour modèle lorsqu'ils veulent figurer Dieu le Père dans les peintures murales de leurs églises.

A. Raes S. I.

Kyrios, Vierteljahresschrift für Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas. herausgb. von Hans Koch Osteuropa.—Verlag, Königsberg 1936, Heft 1.

Im Zuge der in Deutschland vorgenommenen Neu-Ordnung der periodischen Veröffentlichungen, die sich mit der Kultur und der Geschichte Osteuropas beschäftigen, ist dem « Institut zum Studium Osteuropas » in Königsberg die Aufgabe zugefallen, sich in der neu gegründeten Vierteljahresschrift: Kyrios vor allem mit dem geistigen Streben des byzantino-slawischen Kulturkreises, der soweit gefasst wird

wie möglich, zu beschäftigen. Der Professor für evangelische Theologie D. Dr. Hans Koch ist als Leiter des Instituts mit ihrer Herausgabe betraut.

Das Erscheinen dieser neuen Zeitschrift ist zumal in einer Zeit, die Verständigung sucht, ohne Zweifel sehr zu begrüssen. Ihre Spalten sind allen ernsten Forschern deutscher Zunge zugänglich. So kommen schon im ersten Hefte Menschen der verschiedensten Art zu Worte. Freilich wird dadurch vielleicht auch der Eindruck einer gewissen disparaten Fülle erweckt. Prof. N. v. Arseniew gibt an erster Stelle eine eingehende Schilderung der mystischen Philosophie des Ukrainers Skovoroda. Eine für den litauisch-polnischen Raum sehr ergiebige Abhandlung legt Donet Oljančyn vor mit dem Titel: Zur Frage der Generalkonföderation zwischen Protestanten und Orthodoxen in Wilna 1599. Dr. R. Stupperich, dessen bedeutendes Werk: « Staatsgedanke und Religionspolitik Peters des Grossen » an anderer Stelle besprochen wird, schreibt zur Geschichte der russischen hagiographischen Forschung (von Ključevskij bis Fedotov). Der Aufsatz, der einen guten Ueberblick gibt, will selbstverständlich nicht erschöpfend sein. Sonst hätte er sicherlich noch manche andere Werke z. B. MANSIK, *Das Leben Alexander Newskis* (russ.) St. Petersburg 1913 erwähnt, das sich in eingehendem Vergleich mit den verschiedenen Arten der russischen Heiligenviten beschäftigt. Ueber den Sinn des liturgischen Vorhanges schreibt C. Schneider (Königsberg). Die angedeuteten Parallelen zum Isiskult wollen jedoch nicht ganz einleuchtend erscheinen. Auf dem 5. internationalen Orientalistenkongress in Rom (1936) sprach Prof. L. R. BRÉHIER zu einer ähnlichen Frage: Anciennes clôtures de chœur antérieures aux iconostases dans les monastères de l'Athos. Zur mittelalterlichen Liturgiegeschichte Georgiens schreibt Gregor Peradse (Warschau), und Frl. Dr. Woltner, Assistentin am slawistischen Seminar zu Berlin, bringt 2 interessante Briefe aus dem Unitätsarchiv zu Herrnhut. Das Heft wird abgeschlossen mit einer im Sinne der ökumenischen Bewegung gehaltenen Chronik. Man kann nur wünschen, dass diese neue Veröffentlichung in deutscher Sprache in der hier so glücklich begonnenen Weise auch weiterhin zum gegenseitigen achtungsvollen Verständnis und zum Ausgleich manchmal recht unbegründeter Voreingenommenheiten beitragen wird.

A. M. AMMANN, S. I.

Orient und Occident, Blätter für Theologie und Soziologie. Vierteljahresschrift hersgb. von Prof. D. Fritz Lieb in Verbindung mit Nikolaj Berdjaew. — Gotthelf-Verlag, Bern-Leipzig. Neue Folge, Heft 1 und 2.

Mit ihrem Herausgeber und Träger ist die einst so verdienstvolle Heftefolge: Orient und Occident aus Deutschland fortgezogen. Sie wird von nun an als Vierteljahresschrift in der Schweiz erschei-

nen. War die Verbindung mit der Pariser russischen philosophisch-theologischen Hochschule schon früher enge, so wird sie durch die Herübernahme von Prof. N. Berdjaew in die Redaktion noch enger werden. Dies gibt allerdings der recht schillernden russischen Laientheologie, die in ihrer Pariser Spielart von der amtlichen russischen Theologie zum grössten Teil als häretisch abgelehnt wird, einen sehr bedeutsamen Platz. Die Zeitschrift bekommt damit eine lebendigere, aber auch weniger fachwissenschaftliche Färbung als sie z. B. der « Kyrios » aufweist, dem sich auch Prof. N. v. Arseniew angeschlossen hat. Die deutschen Leser können Prof. Lieb für die im ersten Heft erfolgte Veröffentlichung der Dokumente des « Sophia » streites dankbar sein. Allerdings vermissen wir die eingehende Verurteilung Prof. Bulgakows durch die Synode von Karlowitz. Im Hauptartikel des zweiten Heftes stellt Prof. Berdjaew das Widerchristliche des Kommunismus und Marxismus scharf heraus. Er bemüht sich jedoch auch das nach seiner Ansicht Berechtigte in den Forderungen dieser beiden Systeme zu unterstreichen. In der « Chronik » der beiden Hefte tritt aber ein solch deutliches Bemühen, den Kommunismus reinzuwaschen zutage, dass dagegen offener Einspruch erhoben werden muss. Auf diese Weise wird die Zeitschrift weder dem Christentum noch auch der modernen Spielart desselben, dem « ökumenischen Gedanken » einen Dienst erweisen; diesem letzterem will, Prof. Lieb das dritte Heft seiner Zeitschrift weihen.

A. M. Ammann, S. I.

Слово — Журнал словянської фільольогії.
Slovo - Zeitschrift für Slavische Philologie - Bd I Heft 1. 74 S. Lemberg 1936.

Mit grosser Genugtuung verfolgt die gelehrte Welt die stetige Entwicklung der gr.-kath. theologischen Akademie in Lemberg. Bei der Eröffnung des laufenden Schuljahres verkündete der Rektor Dr. J. Slipyj die Gründung eines neuen Seminars für slavische Philologie im Verband der philosophischen Fakultät. Dieses Seminar gibt eine zweimal im Jahr erscheinende Zeitschrift unter dem Namen « Slowo » heraus. Das erste reichl ausgestattete Heft enthält drei Aufsätze: Zur Frage über die ostslavische Ursprache (von Dr. K. Čechovyč, Leiter der Zeitschrift), die Russische Akademie der Wissenschaften über die ukrainische Sprache (von Ol. Buć), Mäherbräuche in Galizien, mit Karte (von J. Babij); daneben kürzere Beiträge, Materialien, Besprechungen und Notizen.

A. R.

Otto Spies: *An Arab Account of India in the 14 century* [Kohlhammer-Stuttgart 1936] pp. 78.

At the beginning of the XV century, al-Qalqashandi an official in Egypt, wrote in Arabic an encyclopaedic work under the title Subh-ul-ăshā. It had a section on India. Otto Spies of the Muslim University Aligarh-India, recognises that this section « is not so important as supposed by several scholars »; nevertheless he has given us now an annotated English translation of the section as a help to « historical researches on pre-Mughul India », because he holds that « it is a well-informed account of the different aspects of India and shows that the Arabs at that time had on the whole a fairly accurate knowledge of India ».

Nobody denies that the Arabs who had come in contact with India at that time had a fairly accurate knowledge of it. The only question is whether al-Qalqashandi had it or in other words, whether his account of India will help historical researches.

Al-Qalqashandi had never been to India. His description is based on books, principally on Masālik ul-Absār written by al-ʿOmari who as well had never seen India. It is true that al-Qalqashandi has used also other books written by men who knew India at first-hand and he has employed his sources critically. All the same, to us who possess for pre-Mughul India, such splendid source-books of first-class authority as the writings of Ibn Batuta, Alberuni, Budauni, Firishta and a host of others, this may not look very important. Of course to have one more writer may be all the merrier. Does al-Qalqashandi make our lives merrier?

If the 15 pages of the Introduction and perhaps 30 pages of foot notes are set aside, al-Qalqashandi's own contribution would fill about 30 pages. — In 30 pages one can not say much about the history of pre-Mughul India yet, even these 30 pages are not all history. The purely historical — the political — account al-Qalqashandi dismisses with six pages of scrappy narrative. The greater part of the rest of his description is devoted to Indian topography. What he says about the court and the army, about the wealth of the country and the strangeness of the customs, does not rise above the level of the usual bombast of the medieval globe trotters. Here is a specimen: « It is a country in whose sea there are pearls, and in whose land there is gold and in whose mountains there are rubies and diamonds and in whose valleys there is aloes wood and camphor, and in whose cities there are the thrones of the Kings. Among its animals are elephants and rhinoceros, among its sharp weapons are the Indian swords. Its rates are cheap, its armies are numberless and its territories are limitless. Its inhabitants have wisdom and great intelligence. Amongst the nations, they have the greatest mastery over their passions and devote themselves to what is supposed to bring one near unto God ». Contrast this with the verdict of

either Alberuni 4 centuries before, or of Abbé Dubois 4 centuries after al-Qalqashandi !

The translator seems to have done his work conscientiously. He certainly displays great erudition in the footnotes. But was the book worth so much labour?

L. M. BALAM S. I.

Missionaires de S. Paul. — Harissa, 1936, 77 pag.

Au début de ce siècle on comptait chez les Melchites trois ordres monastiques basiliens, les Salvatoriens, les Souwayrites et les Aleppins. A ceux-ci vint s'ajouter en 1903 la congrégation religieuse des Missionaires de S. Paul. Son fondateur, Mgr. Germanos Mouaccad, qui s'inspira dans sa fondation de l'exemple des Pères Blancs, avait surtout en vue l'apostolat direct; et actuellement, malgré le nombre restreint de ses prêtres missionaires — ils ne sont encore que 14 Pères formés — la bienfaisante activité de la Société se fait sentir puissamment dans trois domaines. D'abord celui de la prédication, des missions populaires et des retraites fermées; ensuite celui de la bonne presse: parmi les publications notons une « Collection de documents inédits pour servir à l'histoire du patriarcat melchite » et quatre livres liturgiques, entr'autres un horologion; enfin le travail pour l'union: ils veulent ramener leurs frères séparés de même rite, qui sont encore près de 400.000, à l'église catholique; leur méthode consiste à établir des postes de mission avec église, école, etc. dans les régions où les dissidents sont les plus nombreux; on se doute de ce qu'un tel travail demande d'abnégation et de dévoûment; aussi les résultats obtenus en Transjordanie et ces derniers temps dans le diocèse de Tripoli ne se sont-ils pas fait attendre. Cette œuvre se fait remarquer par une ardeur juvénile animant une organisation très sérieuse.

Tout cela et bien d'autres choses sont racontées dans cette plaquette imprimée avec goût, illustrée abondamment et écrite dans le meilleur français.

A. RAES, S. J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

De Lacy O'Leary D. D. - *The Ethiopian Church.-Historical notes on the church of Abyssinia.* London 1936, 79 pag. - Ce petit livre donne en raccourci une histoire suivie du christianisme en Ethiopie. Peut-être n'y a-t-il aucune église orientale où la vie de l'église a été aussi mêlée à celle de l'état. La publicrtion présente n'ayant aucune prétention scientifique-on n'y trouve pas la moindre indication bibliographique-il est inutile de discuter les opinions de l'autenr, entr'autres sur l'arrivée des moines syriens en Ethiopie et sur l'activité des missionaires portugais et espagnols chez les monophysites éthiopiens. - A. R.

Rogošić Dr. Fra Roko - *Zgode i nezgode slavenske liturgije u Jugoslaviji i Bugarskoj.* - Extrait de *Nova Rivija* 15 (1936) n. 5-6 Šibenik. 28 pag. Une vue d'ensemble sur les vicissitudes de la liturgie slave en Jugoslavie et en Bulgarie; elle considère le rite latin et le rite byzantin en langue slave et parcourt tous les stades de l'évolution du 9e au 20e siècle montrant l'influence grecqne d'abord, l'influence russe ensuite sur la liturgie des Serbes et des Bulgares. Beaucoup de références. - A. R.

Pantelakis Emm. G. - *Les Livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie* - Extrait d'*Irénikon* 13 (1936) Amay sur Meuse. 40 pag. - Après une information exacte et précieuse sur la date à laquelle chacun des livres liturgiques grecs fut imprimé pour la première fois et des appréciations enthousiastes faites par des Occidentaux de la poésie liturgique grecque, l'Auteur, qui est un maître dans la matière, nous apprend qui furent les vrais éditeurs les livres liturgiques, comment ils s'acquitèrent de leur travail et ce en quoi consiste la correction dont ces livres ont encore besoin aujourd'hui; une commission patriarcale a tracé un programme en huit points qui pour être réalisé exigerait la collaboration de nombreux savants. - A. R.

Zaikin Vjačeslav - *N. N. Novakovskaja* - Lwów 1936 in 16⁰, 12 p.

— *Kaplunovka* - Lóww 1936 in 8⁰, 16 p.

Sbath Paul - *1500 manuscrits scientifiques et littéraires, très anciens, en arabe et en syriaque* (extr. « Bull. de l'Institut d'Egypte » t. VIII, 1925-26) Cairo.

— *L'ouvrage géoponique d'Anatolios de Bérytos (IVe siècle)* (Extr. « Bull. de l'Institut d'Egypte » t. XIII, 1930-31) Cairo.

— *L'Arrivée au but dans l'art de la littérature. Ouvrage sur la rhétorique par Germanos Farhat* (Extr. « Bull. de l'Institut d'Egypte » t. XIV, 1931-32) Cairo.

— *Manuscrit arabe sur la pharmacopée Hippiatrique* (Extr. « Bull. de l'Institut d'Egypte » t. XIV, 1931-32) Cairo.

Card. EUGENIO PACELLI - *Discorsi e Panegirici* (1931-35) Milano, Casa ed. « Vita e Pensiero » 1936 in 8⁰, VIII + 496 p. lire 18 —.

VASILE GRECU - *Cărți de pictură bisericească bizantină*, Cernăuti 1936 Tiparul Glasul Bucovinei.

EMILIAN VASILESCU - *Interpretarea sociologică a religici și moralei*, București 1936. Editura « Cugetarea ».

P. FRANCISCUS WERNZ - P. VIDAL S. I. - *Ius canonicum* Tom. IV *De rebus* vol. 2. *Magisterium ecclesiasticum. Bona temporalia eorumque administratio* Romae 1935 Pont. Univ. Gregoriana.

Le Musée de la langue Roumaine attaché à l'Université « Ferdinand Ier » de Cluj, prépare un *Atlas Linguistique Roumain* qui sera publié en 10 volumes de trois fascicules chacun. Les premiers fascicules paraîtront en 1937; l'ouvrage sera terminé en 1945. Pour les conditions d'abonnement, s'adresser au « Muzeul de Limbei Române » Cluj, strada Elisa beta, 23.

ALBERTO VACCARI, *Direttore responsabile*

IMPRIMATUR: A. TRAGLIA, *Arch. Caesar.* Vic. Ger.

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9

Zwei dogmatische Florilegien der Kopten

B. Das Bekenntnis der Väter.

I. Die Überlieferung.

1 - Vat. ar. 101, mm 250 × 160, in 2 Bdn.: ff. 1-227 und 228-405, z. Tl. falsch geordnet, nunmehr neu numeriert, 18 u. 17 Zln. Der ältere Teil (ff. 237-343. 348. 349) geschr. Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrh., der jüngere, ergänzte Teil i. J. 1405 Mart. = 1688 Ch. (1) (Sigel A).

2 - Cambridge Univ. Add. 3288, 12 × 8 5/8 Zoll, 231 Blr. (das erste Blatt fehlt), 21 Zln., geschr. in Ägypten i. J. 1750 (2). (Sigel B).

3 - Par. ar. 183, mm 255 × 180, 405 Blr., 17 Zln., 13. Jahrh. mit Ausnahme der ersten 9 ergänzten Blätter (3). (Sigel Γ).

4 - Kairo 111 (Kopt. Museum Theol. 196), mm 275 × 210, ff. 3v-262v, geschr. i. J. 1260 M. = 1544 Ch. (4). (Sigel Δ).

5 - Kairo 389 (Kopt. Patriarchat, wo auch die übrigen), Quart, 158 Blr., 18. Jh. (5).

6 - Kairo 552, Fol., 260 Blr., geschr. i. J. 1566 M. = 1849 Ch. (6).

7 - Kairo 653, Fol. 196 Blr., 17. Jh. (?).

(1) Ungenügende Beschreibung bei Ang. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV (Rom 1831), S. 207-210.

(2) William Wright, *A Catalogue of Syriac Manuscripts preserved in the Library of the University of Cambridge*. Vol. II (1901), S. 909-939.

(3) B. de Slane, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque Nationale* (Paris 1883-1895), S. 46.

(4) Georg Graf, *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire* [*Studi e Testi* 63] (Città del Vaticano 1934), S. 42 f.

(5) Ebd. S. 146.

(6) Ebd. S. 207 f.

8 - Kairo 654, Fol., 249 Blr., geschr. i. J. 1498 M. = 1781 Ch.

9 - Kairo 655, Fol. 246 Blr., geschr. i. J. 1453 M. = 1737 Ch.

10 - Kairo 656, Gr. Fol., 326 Blr., geschr. i. J. 1617 M. = 1900 Ch. (1).

11 - Antoniuskloster in Ägypten, Theol. 259, geschr. i. J. 1480.

12 - Makariuskloster im Wādī Natrūn (Dēr Abū Maqār), Theol. 27, geschr. i. J. 1420.

13 - Dēr as-Surjān ebendort, Theol. 34, geschr. i. J. 1775, und 83, geschr. i. J. 1432 (2).

14 - Mingana christ. ar. 41 [67], mm 328 × 233, 317 Blr., 20 Zln., geschr. i. J. 1584 M. = 1868 Ch. im Pauluskloster in Ägypten (3). (Sigel Ma).

15 - Beirut 578, mm 250 × 200, 353 S., 22 Zln., geschr. i. J. 1894, Abschrift aus Vat. ar. 101 (4).

Grössere Teile des Werkes enthalten:

16 - Vat. ar. 634, mm 210 × 145, ff. 148v-286v, 19 Zln., geschr. i. J. 1795 (?) (5), ist Abschrift aus Vat. ar. 101, ff. 210v bis Schluss mit dem zweiten Teil des B. V. von den Zeugnissen des Theodosius an.

17 - Kairo 370, Quart, ff. 37v-54r, 18. Jh. (6).

II. **Literatur.**

Die älteste Nachricht über das B. V. samt einer Inhaltsmitteilung steht im Schriftstellerverzeichnis des Šams ar-Ri'āsah Abu 'l-Barakāt Ibn Kabar, d. i. im 6. Kapitel der « Lampe der Finsternis », wurde aber erst von Wilh. Riedel in *Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-*

(1) Zu diesen 4 Hss s. ebd. S. 238.

(2) Diese 4 Hss nach einem Verzeichnis von Jesse 'Abd al-Masīḥ im Koptischen Museum.

(3) A[lphons] Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*. Vol. II (Cambridge 1936), S. 44-56.

(4) *Mélanges de l'Université Saint Joseph Beyrouth*, XI (1926) S. 256; vgl. *al-Mašriq*, 8 (1905), S. 424.

(5) Vgl. A. Mai, a. a. O., S. 571.

(6) G. Graf, a. a. O., S. 138 f. — Über auszugsweise Bearbeitungen des B.V. siehe unten in V und VI.

hist. Kl. 1902. S. 664-666 veröffentlicht und S. 700-703 übersetzt. Auf Abu 'l-Barakāt geht auch die Anzeige bei J. M. VANSLEB, *Histoire de l'Église d'Alexandrie* (Paris 1677), S. 338 f. zurück.

EUSÈBE RENAUDOT kannte und verwertete das B. V., das er in Anlehnung an die äthiopische Überlieferung « Fides Patrum » betitelte, in seiner *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum* (Paris 1713) gelegentlich der Erwähnung der epistolae synodicae verschiedener Patriarchen (1).

JOSEPH SIMON ASSEMANI (1687-1768) gab in seiner *Bibliotheca orientalis* I, S. 624 f. eine vollständige Liste der im B. V. aufgeführten Zeugen, und II, S. 117-154 Auszüge aus mehreren Synodikonschreiben, führte aber unglücklicher Weise in die Literatur einen unmöglichen, von ihm selbst erfundenen Verfassernamen « Paulus ebn-Regia » ein, indem er einen vom Islam zum Christentum um das Jahr 1000 übergetretenen Wādiḥ, als Christ Paulus (alias Johannes) ibn Raǧā genannt, nach dem Zeugnis des Abu 'l-Barakāt Verfasser eines « Buches des Bekenntnisses », mit dem Urheber des arabischen B. V. gleichstellte; siehe den von mir gelieferten Nachweis des Sachverhaltes in meinem unten genannten Aufsatz S. 199-204.

Mit einzelnen Teilen des Florilegiums beschäftigen sich HERMANN JORDAN, *Armenische Irenäusfragmente* [*Texte und Untersuchungen* 36, 3] (Leipzig 1913), S. 65-73. 76-79. 83, dazu 213 f., und derselbe, *Wer war Archaeus?*, in *Zschr. für die neutest. Wiss.* 13 (1912), S. 157-160. Ferner: GEORG GRAF, *Unechte Zeugnisse römischer Päpste für den Monophysitismus im arabischen « Bekenntnis der Väter »*, in *Röm. Quartalschr.* 36 (1929), S. 197-233 (2). Die in den genannten Veröffentlichungen und anderswo herausgegebenen Texte werden im folgenden Verzeichnis der Stücke vermerkt werden.

III. Anlage.

Im Gegensatze zu K. P., wo sowohl Schrift- als auch Väterstellen zur Erklärung des monophysitisch aufgefassten tri-

(1) So S. 153. 172. 243. 262. 291. 295. 386 u. a.

(2) Soweit meine dortigen, vorläufig gemachten Mitteilungen in ein paar Einzelheiten unzutreffend sind, werden sie durch die folgende Darstellung berichtigt.

nitarischen und christologischen Dogmas und im besonderen des gottmenschlichen Wirkens Christi im Schema einer 15 teiligen Abhandlung katenenartig an einander gereiht werden, bildet B. V. eine geschlossene Sammlung von wohlgeordneten Aussprüchen der « Väter » zum Erweis und zur Stütze der Lehre von der einen Natur. Sämtliche Zeugnisse einer Autorität sind unter demselben Namen vereinigt; ihre Zahl ist jeweils (in den vollständigen Texten) neben den Namen gestellt (z. B. Cyrillus: 52 *faṣl* = Abschnitte). Die Zeugnisse selbst sind von verschiedenem Umfang; oft sind sie ganze Abhandlungen, « Reden » oder « Briefe ».

Die Reihenfolge der aufgerufenen Autoritäten ist offensichtlich chronologisch geordnet. Folgende Gruppen sind deutlich erkennbar: Im ersten Teil *a*) die Apostel (Didaskalie) und vorgeblichen Apostelschüler (Irenäus, mit auffallendem Anachronismus Attikus von Konstantinopel, Dionysius, Ignatius) und *b*) die orthodoxen Schriftsteller des 3. und 4. Jahrhunderts von Gregor dem Wundertäter (gest. um 270) an bis Johannes Chrysostomus (gest. 407) mit Einschluss der (nicht erkannten) apollinaristischen Schriften unter dem Namen « römischer Patriarchen », und des Syrers Ephräm, und mit Beifügung des alexandrinischen P. Theophilus, im zweiten Teil *a*) die Kronzeugen des Monophysitismus nach der Glaubensspaltung: Cyrillus, der ja von den Monophysiten immer für sich in Anspruch genommen wird, Theodosius von Alexandrien (um 536), Severus von Antiochien (gest. 538) und der Syrer Jakob von Sarūǧ, *b*) die Festbriefe und Bekenntnisschriften der koptischen und syrischen Patriarchen, *c*) die syrischen Jakobiten Abū Rā'iṭa und Jaḥjā ibn ʿAdī. Eine weitere Gruppe bilden die gesammelten Anathematismen und den Abschluss wieder eine selbständige Sammlung von Zitaten aus den Werken des Cyrillus und einem einzigen aus Gregor von Nazianz.

Sämtliche Gruppen bis zur letzten sind, wenigstens andeutungsweise, im Haupttitel zusammen gefasst [1]: « Das Bekenntnis der Väter, der Lehrer der einen, allgemeinen, apostolischen Kirche, und die Darlegung der Lehrmeinung eines jeden von ihnen bezüglich des (rechten) Glaubens, aus dem,

[1] Bereits mitgeteilt in *Röm. Quartalschr.* a. a. O., S. 199 f.

was der Heilige Geist durch ihren Mund gesprochen hat über die heilige Dreifaltigkeit und die Menschwerdung des Wortes (Gottes), der einen der (drei) Personen, und über die Union, und die Widerlegung der Gegner; nämlich die Lehre der 12 Apostel, des hl. Paulus, des auserwählten Gefässes, und des Jakobus, des Bischofs von Jerusalem, und der 7 Diakonen und der 72 Jünger (1), und der Väter, welche ihnen in jedem Jahrhundert nachfolgten bis zum Ende der Zeit des Anbā Christodulus, des Patriarchen der Stadt Alexandrien, des 66. der alexandrinischen Patriarchen. Darauf folgen die Anathematismen solcher, deren Name bekannt ist, gegen jene Söhne der Taufe, welche ihrem Glauben widersprechen, und viele Zeugnisse aus ihren Worten zur Bekräftigung ihres Glaubens, was alles aus der koptischen Sprache in die arabische übersetzt wurde ».

IV. **Ursprung.**

B. V. erscheint in der gesamten handschriftlichen Überlieferung einschliesslich der äthiopischen und in der ganzen Literatur vor J. S. Assemani (2) anonym. Ferner bezeugt die Überlieferung im Titel und in den Nachworten, dass das Werk die Übersetzung eines koptischen Originals darstellt. Die Richtigkeit dieser letzteren Angabe ist auch aus der Beschaffenheit des arabischen Textes im grösseren Teile des Werkes unverkennbar.

Auf koptischen, näherhin sahidischen Ursprung weisen nämlich vor allem die Titel mancher Väterschriften hin. Das Hohe Lied (Canticum cànticorum) ist « das Wort der Worte » oder « die Rede der Reden » betitelt (41), weil kopt. ϫⲱ sowohl sagen, reden, als auch singen, Gesang bedeutet. Unverändert übernommen ist der Name hauğal (ϩⲁⲩϭⲁⲗ) « Anker » für den Ancoratus des Epiphanius (88) (3). Der θησαυρός des Cyrillus von Alexandrien erscheint (147. 254. 8. 10) als b-tīsūrus (بتيسورس) mit Beibehaltung des sahidischen Artikels ⲡ, aller-

(1) Das sind die vorgeblichen Verfasser der Didaskalie.
(2) Siehe oben S. 347.
(3) Siehe oben bei K. P. S. 54 f.

dings bei schwankender Setzung der diakritischen Punkte, deshalb auch يتيسورس (1).

Abgesehen von diesen Erscheinungen ist die Herkunft des arabischen Textes aus einer koptischen Vorlage auch aus der der koptischen Sprache, bezw. einer koptischen Version eigentümlichen Satzkonstruktion unzweifelhaft. Der häufigste Fall ist die wörtliche Wiedergabe des an ein Nomen attributiv angehängten Nominalsatzes mit der Relativpartikel **ⲉⲧⲉ** (2), z. B. « die Mystagogie, welche unserm Herrn (oder von unserem Herrn) Jesus Christus ist » (1). « Aus dem zweiten Buch, welches (das) des Thesaurus ist » (147 = **ⲉⲧⲉⲡⲉⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲡⲉ**), ähnlich « das erste Buch, welches (das) des Schatzes ist » (174).

Koptischen Sprachgebrauch verrät auch die häufige Umschreibung des Passivum durch die 3. Person Plural des Aktiv, z. B. « sie wickelten ihn in Windeln ein » (111) (**ⲁⲩⲥⲟⲩⲗⲱⲗϥ ϩⲛ̄ϩⲁⲛϣⲛ̄ⲧⲱ** für ἐμπλέκεται): « bevor sie diese taufen » für « bevor diese (Katechumenen) getauft werden » (141).

Unter der Tendenz, die Vorlage möglichst nachzubilden, leidet nicht bloss die stilistische und grammatikalische Korrektheit, sondern noch mehr das Verständnis des Textes, und man muss sich zuweilen erst die Ausdrucksweise und die Wortstellung des Originals vergegenwärtigen, um dem monströsen arabischen Text einen Sinn abgewinnen zu können. Es erscheinen sogar sinnlose Texte (177. 178), die deutlich die Unbeholfenheit und Unfähigkeit des Übersetzers verraten.

Die Sprache des B. V. ist überhaupt — in einem grossen Teil des Werkes — von der klassischen Form des Stiles weit entfernt und nähert sich sehr der Vulgärform. Insbesonders verstösst sie fortwährend gegen die Regeln der Kongruenz in genus und numerus und gegen die korrekte Anwendung der Flexionsformen in den modi des Verbums, ganz zu schweigen von der regelwidrigen und nachlässigen Orthographie, die aber, wie in vielen christlichen Texten, zum grossen Teil durch den Bildungsmangel der Schreiber verursacht ist. Falsche Setzung der diakritischen Punkte und Verwechslung ähnlicher Buchstaben haben vor allem die Entstellung der vom Griechi-

(1) In anderen Fällen ist das Wort übersetzt: « Schatz » (166. 174. 175) und « Schätze » (254, 9).

(2) Siehe Ludwig Stern, *Koptische Grammatik* (Leipzig 1880), S. 244.

schen herkommenden Eigennamen bis zur Unkenntlichkeit zur Folge [1].

Beide Erscheinungen, Koptizismen und schlechtes Arabisch, werden aber nicht im ganzen Werke beobachtet. Frei von den ersteren und in erträglich besserer Sprache geschrieben sind die aus der kirchlichen Rechtsliteratur entnommenen Stücke, die Auszüge aus den Schriften des Syrers Jakob von Sarūǧ und die Synodikonschreiben.

Was die letzteren betrifft, so waren gewiss die von den alexandrinischen Patriarchen abgeschickten Briefe im Original koptisch abgefasst, vielleicht auch sogar noch diejenigen der zuletzt genannten Patriarchen aus dem 11. Jahrhundert, die Briefe der antiochenischen Patriarchen dagegen griechisch oder syrisch. Aber im Hinblick auf den harmonischen und relativ korrekten Sprachcharakter der im B. V. überlieferten Texte ist es wahrscheinlich, dass dem Redaktor bereits eine einheitliche Übersetzung einer Sammlung dieser Bekenntnisschriften vorgelegen hatte [2].

Fertige arabische Übersetzungen, die dem Redaktor zur Verfügung standen, sind aber auch bei solchen Stücken, die auf koptische Quellen zurückgehen, anzunehmen, ja sogar nachweisbar. Dieses ist der Fall bei den zwei am Anfang stehenden Auszügen aus der Didaskalie der Apostel (1. 2). Denn sie sind so, wie sie im B. V. stehen, ein Teil der « arabischen Didaskalie », die wir jetzt durch die Ausgabe von Ḥāfiẓ Dāwud (Kairo 1926) genau kennen. Also hat die « arabische Didaskalie » schon vor der Abfassung des B. V. bestanden, und deren Redaktor hat sie exzerpiert. Das gleiche Verhältnis liegt in der Erklärung des nizänischen Symbolums vor (17), das als Stück einer grossen Sammlung apokrypher Akten und Kanones von Nizäa in dem Corpus iuris canonici des koptischen Priesters Makarius [3] erkenntlich ist. Für « die zwölf

(1) Die Nachweise unten im Verzeichnis der Stücke.

(2) Die Randbemerkung قبطى وورومى « koptisch und griechisch » neben der Überschrift des Briefes des Kosmas von Alexandrien an Basilius von Antiochien (215; f. 273 v) will allerdings wohl besagen, dass davon ein koptischer und ein griechischer Text noch vorhanden waren.

(3) Wilhelm Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900). S. 122-129. Er war nach Cyrillus ibn Laqlaq (1235-1243) Mönch im Kloster des hl. Johannes (nicht Baḥnas).

Kapitel » des Gregor des Theologen (250) ist eine arabische Übersetzung aus dem Koptischen ausdrücklich vermerkt.

Keineswegs kommt eine koptische Vorlage bei den Texten der arabisch schreibenden Syrer Abū Rā'iṭa und Jaḥjā ibn 'Adī in Betracht; soweit die ihnen entlehnten Zeugnisse in der literarischen Überlieferung nachweisbar sind, stimmen sie mit dem Text der arabischen Originalwerke überein.

Aus diesen Beobachtungen ergeben sich für die Frage nach der Entstehungsweise des B. V. folgende Schlüsse:

1) Wenn in der Überschrift und im Epilog des B. V. nach der Übersicht des Hauptinhaltes gesagt ist: « was alles aus der koptischen Sprache in die arabische übersetzt wurde », so trifft diese Angabe nicht zu für die « Zeugnisse » der letzt genannten syrischen Jakobiten Abū Rā'iṭa und Jaḥjā ibn 'Adī, und wahrscheinlich auch nicht für diejenigen des Jakob von Sarūǧ, vielleicht auch nicht des Ephräm, ist also nur mit Einschränkung richtig.

2) Andere Teile gehen zwar auf koptische Quellen zurück, sind aber nicht erst und nicht eigens zum Zwecke der Aufnahme in das B. V. von dessen Redaktor übersetzt.

3) Das arabische B. V. ist nicht in seiner Ganzheit die Übersetzung eines koptischen Florilegs, sondern ist von einem Redaktor aus Texten verschiedener Herkunft kompiliert. Die grössere Masse davon mag immerhin von diesem Kompilator selbst für die Aufnahme in die Sammlung übersetzt worden sein. Seine Vorlagen waren — wie beim Verfasser der K. P. — zum Teil koptische Versionen vollständiger Väterschriften, wie von Epiphanius (1), Chrysostomus und Cyrillus (2), zum andern Teil Testimoniensammlungen grösseren oder geringeren Umfangs.

Hervorzuheben ist noch, dass der Redaktor des B. V. völlig unabhängig von K. P. und ganz selbständig arbeitete,

(1) Eine arabische Übersetzung des ganzen « Ankers » soll in Dēr as-Surjān, Theol. 64 (J. 1754) erhalten sein.

(2) Ein Verzeichnis derjenigen Werke des Cyrillus, die in koptischer Übersetzung einmal vorhanden waren, überliefert cod. Vat. ar. 126 (geschr. i. J. 1687), f. 238r.v; es stammt aus älterer Zeit von dem Diakon Bašā'ir ibn Simūn aus Asiut; siehe A. Mai a. a. O., S. 249 f.

obwohl er zum grossen Teil die nämlichen Quellen benützte. Denn der Wortlaut der sachlich und inhaltlich übereinstimmenden Stellen ist jeweils in den beiden Florilegien gänzlich verschieden.

Ob die oft stárken Abweichungen gegenüber der griechischen Urschrift, die vielfach nur sinngemäss oder mit Umschreibungen oder Auszügen wiedergegeben wird, zu Lasten des ersten, d. i. koptischen Übersetzers oder des zweiten, arabischen Übersetzers gehen, kann nicht in jedem einzelnen Fall entschieden werden. Dort, wo auch K. P. in Übereinstimmung mit B. V. freie Behandlung des griechischen Originals aufweist, hat schon die gemeinsame koptische Version das Original geändert (1).

Was schliesslich die Frage der Entstehungs z e i t des Florilegiums B. V. anbetrifft, so ist ein terminus post quem mit dem an letzter Stelle aufgeführten Verfasser von Festbriefen und Bekenntnisschreiben gegeben, das ist der 66. Patriarch Christodulus, der vom Dezember 1047 bis 10. Dezember 1077 den Stuhl von Alexandrien inne hatte. Von ihm ist noch ein 23. Osterfestbrief exzerpiert (240). Unter der Voraussetzung, dass er nach altkirchlicher Gewohnheit zu j e d e m Osterfest einen Hirtenbrief erliess, kämen wir mit dem 23. in das Jahr 1070. Das zuletzt mitgeteilte Synodikonschreiben, das von Antiochien eintraf, wurde im Februar 1066 öffentlich verlesen (242).

Es scheint jedoch, dass die Redaktion des B. V. nicht mehr zu Lebzeiten dieses Patriarchen geschah. Denn in der Titelüberschrift wird gesagt, dass die Aussprüche der Väter « bis zum Ende der Zeit des Anbā Christodulus » (2) gesam-

(1) Wie frei koptische Übersetzer mit dem griechischen Text umgegangen sind, zeigen z. B. auch die sahidischen Übersetzungen der 251. Homilie des Johannes Chrysostomus zu Hebr. in Brit. Mus. copt. 177 und Epiphanii de gemmis in der Ausgabe von R. P. Blake und H. de Vis (siehe unten 101), deren Texte beträchtlich vom Original abweichen; insbesonders aber der Ancoratus, worüber JOH. LEIPOLDT, *Epiphanios' von Salamis ' Ancoratus ' in saïdischer Übersetzung* in den *Berichten über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Kl.* 54 (1902), S. 138. 157-171 zu vergleichen ist.

(2) الى اخر زمان انبا اخرسطودولس.

melt seien. Wir dürfen aber auch nicht weit unter dessen Todesjahr heruntergehen. Denn schon i. J. 1079 traf wieder ein Bekenntnisschreiben des jakobitischen Patriarchen Dionysius [1] und seines Episkopates ein, noch an Christodulus adressiert, aber seinem Nachfolger Cyrillus (II., 1078-1092) überreicht, und wurde in den Kirchen vorgelesen [2]; von diesem Schreiben aber geschieht in B. V. keine Erwähnung mehr.

Die Entstehungszeit des B. V. darf also mit Grund ungefähr auf das Jahr 1078 festgesetzt werden.

V. Das B. V. in der späteren Literatur.

In Ermangelung der patristischen Originalschriften haben monophysitische Theologen der Nachfolgezeit das B. V. als Quellenwerk benützt, indem sie entweder grössere Teile und Auszüge aus ihm zusammenstellten oder ihre eigenen Schriften mit gelegentlichen Zitaten daraus schmückten. Wie weit letzteres tatsächlich der Fall war, darüber wird die Durchforschung der bis jetzt nur handschriftlich vorliegenden Literatur genauere Nachweise bringen. Bezüglich der Verwertung der ersteren Art seien einige Sammlungen namhaft gemacht:

Vat. ar. 178 (mm 255 × 165, 19 Zln., 13. Jh.) [3] enthält in seinem zweiten Teil ff. 76r-114v eine Verteidigung der monophysitischen Christologie in folgender Zusammensetzung: 1) « Ein Buch mit der Erklärung der Fleischwerdung unseres Herrn Jesus Christus und des Glaubens an ihn » (ff. 76r-96r [4]). Auf eine längere Bekenntnisformel folgen ca 40 Zitate aus den im B. V. aufgeführten Autoren Theodot, Felix, Athanasius, Mystagogie, Cyrillus. Epiphanius, Proclus, Innocentius, Julius, Basilius, Gregor von Nyssa und Athanasius, dazu noch drei Exzerpte (ff. 95r.v) aus Schriften des Cyrillus gegen Nestorius, die im B. V. fehlen. 2) « Ein Werk des Vaters Jūḥannā

(1) Nach M. Chaine, *La Chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie* (Paris 1925), S. 256: « Denys (V) vers 1076-1078 ».

(2) Eus. Renaudot, *Historia . . .*, S. 451.

(3) Vgl. A. Mai, *Script. vet. nova coll.*, t. IV, S. 324.

(4) كتاب يتضمن اظهار تجسد ربنا يسوع المسيح والايمان به.

ibn Abū Rakwah » [1], bestehend in dem Berichte über eine Disputation zwischen Melchiten und dem Kopten Theodosius (Tadūsī) in Kairo (ff. 96r-97r) und wieder einer Sammlung von Auszügen aus B. V. in bunter Auswahl, von denen viele mit Erklärungen begleitet sind (ff. 97r-114v). Der Schluss fehlt.

Eine Komposition ähnlicher Art ist das « Handbuch » oder « Buch zur Bestärkung des Glaubens » in der Karšūnī-Hs Mingana syr. 481, ff. 1r-220r (geschr. i. J. 1689). Sigel M⁸ [2]. Eingeleitet mit einer historischen Abhandlung über die christologischen Streitigkeiten im 4. und 5. Jahrhundert (ff. 1r-13v) besteht das Ganze nur aus einer, wie es scheint, ordnungslosen Zusammenstellung von Väterzeugnissen, die zum grossen Teil dem B. V. entnommen sind. Nach den Mitteilungen im Katalog setzt sich die Sammlung, deren Anfang fehlt, aus folgenden Stücken, bezw. Teilen von ihnen zusammen: 38-42. 34. 35. 45-47 (?). 192. 109. 196. 195 (oder 198?). 199. 200 (?). 1. 3-10. 20. 103. 106. 51. 56-58. 62. Dazwischen stehen noch viele nicht näher bestimmte Zitate aus den Vätern und den Synodalschreiben.

Noch im 18. Jahrhundert hat ein syrischer Jakobit, Ǧirǧis (Georg) ibn Simūn al-Ḥalabī, zuerst Muṭrān in Jerusalem, dann Patriarch (gest. 21. Juli 1781) [3] seiner gegen die Katholiken gerichteten polemischen Schrift « Der wahre Glaube über die Fleischwerdung Christi » und zweien daran angeschlossenen Disputationen eine Zeugnissammlung folgen lassen, die sich als eine Ausbeute aus B. V. erweist. Hs erhalten in Mingana syr. 344 (karšūnī, ca. 1770), ff. 102v-124v [4].

Wahrscheinlich sind auch die Väterzitate zum Beweise der monophysitischen Lehre in Mingana syr. 549, ff. 16-19, karšūnī [5], Auszüge oder Bruchstücke aus dem B V. oder der

(1) تاليف الاب يوحنا ابن ابو ركوة.

(2) كتاب المحمول على الابادى « A Manuel » oder كتاب تثبيت الامانة « The Book of the Corroboration of the Faith ». A. Mingana, *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts* (Cambridge 1933), Vol. I, Sp. 882-889; vgl. dazu Vol. II, S. 44, Anm. 1. Notwendige Korrekturen von Namen folgen unten bei « Irenaeus » und « Julius ».

(3) Siehe Louis Cheikho, *Catalogue des manuscrits des auteurs arabes chrétiens depuis l'Islam*. (Beyrouth 1924), S. 82.

(4) Vgl. A. Mingana a. a. O. I, Sp. 638-640.

(5) Ebd. Sp. 1019.

K. P., ebenso wohl auch in Berl. syr. 178 (Sachau 83), ff. 81 v-87 v (geschr. ca 1862) (1).

Das B. V. gehört seit dem 16. Jahrhundert auch zum Bestande der theologischen Literatur der Abessinier in äthiopischer Übersetzung unter dem Titel Hâjmanôta Abaw, « Glaube der Väter » (2). Als Übersetzer wird Mabâ Ṣeyon, Sohn des Ras ʿAmdu, unter der Regierung des Negus Lebna Dengel (1500-1533) genannt (3). Diese Übersetzung ist in folgenden Hss überliefert: Par. aeth. 111 (16. Jahrh.). 112 (J. 1734) (4). Ebd. Collection A. d'Abbadie Nr. 15 (18. Jahrh.) (5). 93 (19. Jahrh.) (6). Brit. Mus. Add. 16, 219, ff. 5-250 (7). Ebd. aeth. 344 (= Or. 784, J. 1695). 345 (= Or. 783, J. 1716 und 1721). 346 (= Or. 785, 18. Jahrh.). 347 (= Add. 24, 988; 17. Jahrh.) (8). Berlin aeth. 28 (= or. fol. 356) (9). Tübingen aeth. 18 (J. 1688) (10).

VI. Die katholische Bearbeitung des B. V.

Obwohl das Florilegium « Bekenntnis der Väter » seinem Ursprung und seinem Zwecke nach Rüstzeug für die Verteidigung des monophysitischen Glaubens sein sollte, wurde es auch von katholischer Seite apologetisch verwertet und ausgebeutet im Hinblick auf die Tatsache, dass ja doch viele

(1) Vgl. Eduard Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften*, II (Berlin 1899), S. 576 f.

(2) Über das Filioque in dieser Übersetzung s. Seb. Euringer in *Oriens christ.* III. Ser. 6 (1931), S. 88.

(3) Siehe H. Zotenberg, *Catalogue des mss. éthiopiens de la Bibliothèque Nationale*, S. 107. Ignazio Guidi, *Storia della letteratura etiopica* (Rom 1932), S. 72.

(4) Vgl. Zotenberg a. a. O., S. 106-126 mit ausführlicher Inhaltsangabe und Auszügen.

(5) Vgl. M. Chaine, *Catalogue des mss. éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie* (Paris 1912), S. 8-10.

(6) Ebd. S. 60.

(7) Vgl. A. Dillmann, *Catalogus codd. mss. orientalium qui in Museo Britannico asservantur*, Pars III (London 1847), S. 13-19.

(8) Vgl. W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum* (London 1877), S. 232-235.

(9) Vgl. A. Dillmann, *Verzeichniss der abessinischen Handschriften* (Berlin 1878), S. 21 f.

(10) Vgl. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1 (1847), S. 15 f.

der angezogenen Väterschriften, namentlich soweit sie echt sind, die orthodoxe Lehre bezeugen und stützen. Aus der ziemlich verwickelten handschriftlichen Überlieferung sind vier Bearbeitungen des B. V., die alle genetisch von einander abhängen, klar erkenntlich. Um die Darstellung zu vereinfachen, bezeichne ich die vier Rezensionen mit den Sigeln A, B, C, und D.

Der Text A enthält rund 220 Auszüge aus dem B. V. mit Übernahme des ursprünglichen Titels und in der dort gegebenen Reihenfolge zusätzlich einer Auswahl von Väterstellen aus der K. P. (1). In den Hss sind, wenn auch nicht mit gleichem Umfang, teils von der Hand der Kopisten, teils von anderen Händen, z. Tl. auch in lateinischer Übersetzung Randglossen beigefügt, welche jene Stellen des Textes hervorheben, in denen nach der Auffassung der Glossatoren von zwei Naturen Christi und von seiner menschlichen und göttlichen Tätigkeit die Rede ist. Es liegt klar zu Tage, dass schon die Auswahl der Zitate selbst unter diesem dogmatischen Gesichtspunkt zustande gekommen ist.

Hss: Vat. ar. 121 (mm 200 × 160, 68 Blr., 19 Zln. (2); über das Alter dieser und der anderen Hss siehe unten). Ebd. 485 (mm 213 × 150, 63 Blr., 19 Zln.) (3). Rom, Biblioteca Vittorio Emanuele (= BVE) ar. christ. 14 (mm 210 × 160, 68 Blr., 18-20 Zln.) (4).

(1) Bezüglich der in allen Hss dieser und der folgenden Rezensionen erscheinenden Auslese aus der K. P. ist die Bemerkung oben S. 65, 2. Absatz nach den hier gemachten Feststellungen zu ergänzen.

(2) Vgl. Ang. Mai a. a. O., S. 244.

(3) Ebd. S. 530. — Das Ursprungsverhältnis der beiden Vatikanischen Hss ist dieses: Cod. 121, ff. 1-10 (erste Lage) und der die unmittelbare Fortsetzung dazu bildende cod. 485, dazu noch 121, f. 68 v, welche Seite nur den Anfang der Zitatensammlung aus der K. P. enthält, sind von der nämlichen Hand geschrieben. Von einer zweiten, gleichzeitigen Hand stammen 121, ff. 11-68 v. In 485 fehlen also die ersten 20 Seiten (= 121, ff. 1-10), aber am Ende ist der Text mit den Zitaten aus der K. P. vollständig. Der ersten Hand gehören die Randglossen in 121, ff. 1 v-10 r und in 485, ff. 11 r-20 v an. Von der zweiten Hand sind die Randglossen in 121, ff. 11 r-30 v, von einer dritten Hand aber diejenigen in 485, ff. 1 b r-10 v (identisch mit jenen in 121, ff. 11 r-20 v) und ff. 21 r-63 v. Ausserdem stammen von dieser Hand die lateinischen Glossen in 485, ff. 11 r-26 v, sowie die Zählung der Zitate: 88-124 (485, ff. 11-19), 129-135 (ff. 32-39), 173-220 (ff. 50 r-58 r).

(4) Vgl. Ignazio Guidi, *Catalogo dei codici siriaci, arabi, turchi e persiani della Biblioteca Vittorio Emanuele*, in *Catalogo dei codici orientali di*

Die Rezension B überschreitet die Grenze einer blossen Zitatensammlung und erweitert sich zu einem ausgesprochenen Katenenwerk, in welchem die für die katholische Lehre zeugenden Väterstellen nach dogmatischen Lehrsätzen in 10 Teilen geordnet sind. (1) Zuerst werden Aussprüche von 40 Autoren in der überkommenen Reihenfolge des B. V. zusammengestellt und noch eine Auslese aus « dem Buch der kostbaren Perle » angefügt. Die folgenden Abschnitte sammeln dann noch einmal solche Zeugnisse, z. Tl. mit Wiederholung der vorausgehenden, unter dem Gesichtspunkt der an den Anfang gestellten und in einem erweiterten Titel erklärten Themen: (2) Die Naturen sind untrennbar. (3) Zwei Tätigkeiten sind in Christus vereinigt. (4) Nach der Vereinigung der Naturen ist Christus Schöpfer und Geschaffener. (5) Die göttliche Natur besteht in Christus auch nach der Union. (6) Manche Schriftstellen nennen die Natur auch Person. (7) Die Union geschah in der Person des Logos. Als 8. Teil fügt sich noch einmal ein allgemeines Coryllarium an, als « deutliche Rede (قول واضح) über die zwei Naturen » bezeichnet.

Ausser den genannten christologischen Fragen zieht die Rezension B auch noch andere Kontroverslehren in ihren Bereich und erstellt je eine Katene (9) über die katholische Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohn und (10) die Deutung des Trishagion auf die Trinität (im Gegensatz zur monophysitischen Beziehung auf Christus). Bemerkenswert ist, dass in jeder Überschrift dieser zehn Teile « das Buch des Bekenntnisses der Väter » ausdrücklich als Quelle genannt und die Auswahl der Zitate selbst ausschliesslich dem A-Text entnommen und kein einziges Zitat mehr geboten wird. Auch werden neben den Autorennamen die ausgezogenen Werke wie im B. V. und in der Sammlung A noch mit ihrem Titel aufgeführt. Auch über den Primat des Papstes (« des Patriarchen von Rom ») wird noch ein Kapitel (11) angeschlossen, wozu aber nicht das B. V. den Text liefert, sondern nur der 37. und der 44. Kanon aus den 84 (80) sogenannten

---

alcune biblioteche d'Italia. Fasc. I (Firenze 1878, S. 12 (jetzt or. 45). Auf den ersten zwei Seiten am Rande lateinische Übersetzungen, auf einigen folgenden Seiten arabische Glossen.

arabischen oder orientalischen Kanones von Nizäa wiedergegeben werden.

Hss: Vat. ar. 434 (mm 305 × 205, 216 Blr., 15 Zln.) (1), ff. 1av-188v: 1.-8. Teil; ff. 209r-211r: 9. Teil; ff. 211v-213r: 10. Teil; ff. 213v-214r: 11. Teil. Vat. ar. 486 (mm 210 × 157, 142 Blr., 15 Zln.) (2) mit den Teilen 1. 2. 4. 3. 5. 6, und die Fortsetzung davon mit dem 8. Teil in BVE ar. christ. 5 (mm 220 × 180, 22 Blr., 15 Zln.) und ebd. 6 und 7 (in gleicher Ausstattung) (3).

Die Rezension C erweist sich, was Auswahl und Textbestand betrifft, als eine sehr starke Kürzung aus B (wobei auch viele Zitate unter einen falschen Autornamen geraten), jedoch noch mit Beibehaltung der vollständigen Lemmata. Neu ist die Erweiterung der am Anfang stehenden Thesen zu kleinen Vorreden, in denen der monophysitischen Lehre die katholische gegenübergestellt wird.

Hss: Vat. ar. 530 (mm 150 × 95/100, 73 Blr., 12 Zln.) (4); die 6 gezählten Kapitel (ff. 1br-47v) entsprechen den Teilen 1-4. 6 (der Anfang fehlt infolge Ausfalls eines Blattes) und 7 in B, dazu kommen noch B 9 und 11. BVE ar. christ. 8 (mm 160 × 110, 48 Blr., 12 Zln.) (5) mit den 6 Kapiteln von Vat. ar. 530 (= B 1-4. 6. 7). Ebd. 15 (mm 160 × 115, 68 Blr., 12 Zln.) (6) mit dem Inhalt von Vat. 530. Ebd. 13 (mm 160 × 110, 44 Blr., 15 Zln.); ff. 1r-10r (7): 5 vollständig) und 6 (= B 6 und 7). Florenz, Med. Laur. 67 (mm 175 × 120, 57 + 5 Blr., 12 Zln., jetzt Nr. 412) (8) mit den Kapp. 1-8 von Vat. ar. 530.

Ohne Beziehung zum B. V. steht eine Kontroverse in 12 Fragen und Antworten zur Widerlegung des monophysiti-

(1) Vgl. A. Mai a. a. O., S. 512. Die einzelnen Teile sind in der Hs nicht gezählt.

(2) Ebd. S. 530.

(3) Vgl. I. Guidi a. a. O., S. 8 f. (jetzt or. 42-44).

(4) Vgl. A. Mai a. a. O., S. 541.

(5) Vgl. I. Guidi a. a. O., S. 9 (jetzt or. 3).

(6) Ebd. S. 12 (jetzt or. 9).

(7) Ebd. S. 11 (jetzt or. 8).

(8) Vgl. Steph. Evod. Assemani, *Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mms. orientalium Catalogus* (Florenz 1742), S. 122 f. Die Behauptung, dass der jakobitische Patriarch « Ignatius Neheme » (später « Nehemi », d. i. Ignatius Niʿmatallāh) der Kopist dieser Hs sei, ist ganz willkürlich.

schen Irrtums zusätzlich einer solchen über die Beschneidung und über den Ausgang des Hl. Geistes (nur hier ein Zitat aus Cyrillus) in Vat. ar. 530, ff. 51 v-67 v, und BVE ar. christ. 15 a, letzter Stelle.

Als eine Ableitung aus C erweist sich die Rezension D¹. Sie übernimmt zwar (in 10 Kapiteln) den vollständigen Vätertext aus C, belässt aber in den Lemmata nur die Autornamen mit Unterdrückung der Werktitel und formuliert die Vorreden neu, wobei als Gegner der katholischen Lehre die Kopten genannt werden Als ein Plus gegenüber C (wenigstens gegenüber den für C notierten Hss) erscheinen das 5. Kapitel (Kürzung aus B 5) und als 9. dasjenige über das Trishagion (Kürzung aus B 10).

Hss: Vat. ar. 83 (ein Sammelband), X = ff. 137 r-166 v (mm 205 × 145, 17 Zln.) (1). Ebd. 137 (Sammelband), I = ff. 1-54 (mm ca 160 × 115, 9-16 Zln.) (2) mit Randglossen. Ebd. 141 (Sammelband), II = ff. 17 r-50 v (mm 150 × 100, 15 Zln.) (3). BVE ar. christ. 9 (mm 160 × 110, 35 Blr., 15 Zln.). Ebd. 10 (mm 160 × 110, 40 Blr., 12 Zln.) ohne die nizänischen Kanones. 11 (mm 160 × 110, 52 Blr., 12 Zln.). 12 (mm 160 × 110, 35 Blr., 15 Zln.). 13, ff. 12-43 (mit Auslassung der Überschriften und Vorreden zu den Kapp. 2. 3 und 4) (4). Florenz, Med. Laur. or. 69 (mm 160 × 110, I. (33 Blr., 15 Zln., jetzt 412, zusammengebunden mit or. 67) (5).

Ein Ableger von D¹ ist D² in Vat. ar. 434, ff. 189 r-208 v, indem hier nicht nur die Vorreden fehlen (allerdings ist der Raum für spätere Eintragung freigelassen), sondern auch statt

(1) Vgl. A. Mai a. a. O., S. 189.

(2) Ebd. S. 263 f.

(3) Ebd. S. 266 f.

(4) Vgl. I. Guidi a. a. O., S. 9-11 (jetzt or. 4-8).

(5) Vgl. Steph. Evod. Assemani a. a. O., S. 124-126. Die Aufzählung der angeblich zitierten Väter entnimmt hier Assemani nicht dem handschriftlichen Texte selbst, sondern der Inhaltsangabe von Vat. ar. 101 (Ass. 23) in Bibl. orient. I 624 f. — Wilhelm Riedel hat am 16. August 1900 im Bibliotheksexemplar des Kataloges handschriftlich folgende Bemerkung eingetragen: « Dieses Ms. ist eine (z. T. abgekürzte) Abschrift desselben Werkes, welches in Ms. 67 eine [sic!] neue Nummer 412 p. 122 beschrieben ist. Mit der ' Confessio Patrum ' ist es nicht identisch, sondern nach fol. 1ª sind Sätze aus der Confessio Patrum nach bestimmten Gesichtspunkten darin zusammengestellt. Die Inhaltsangabe des Ass. ist unrichtig ».

der Autorennamen jene Nummern eingesetzt sind, welche in anderen Hss am Rande neben den Zitaten stehen, jedenfalls übernommen aus einer unbekannten Vorlage der Sammlung A, in der die Zitate laufend numeriert waren.

Was kann über den Ursprung dieser « katholischen Bearbeitung » (wenn wir alle Rezensionen unter einem Begriffe zusammenfassen) festgestellt werden? Sicher ist sie aus missionarischen Kreisen, die eine Gewinnung der monophysitischen Orientalen für die katholische Glaubenslehre anstrebten, hervorgegangen. Da sie das in Ägypten entstandene, dort bekannte und verbreitete B. V. ihren Zwecken nutzbar machten und zugrunde legten, ist auch die Entstehung der katholischen Bearbeitung in Ägypten, sicher für Ägypten, näherhin für das ägyptische Missionsgebiet zum voraus anzunehmen. Für eine zeitliche Bestimmung weisen alle paläographischen Merkmale der Kodizes — der Charakter der Schrift und europäisches Papier — auf die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts. Damit werden wir auf jene Unionsversuche hingewiesen, die auf Veranlassung des Papstes Gregor XIII. von den Jesuiten, vor allem unter der Führung des berühmten P. Giovanni Battista Eliano, gerade zu jener Zeit unter den Kopten in die Wege geleitet werden sollten.

P. Eliano, von Geburt Jude, geboren in Rom (1), Enkel des gelehrten Rabbi Elias Levita, den er auch auf seinen vielen Reisen in Europa begleitete, konvertierte 1551 in Venedig und wurde bald nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu wegen seiner reichen Sprachkenntnisse von den Päpsten Pius IV., und Gregor XIII. wiederholt in Unionsangelegenheiten nach dem Orient gesandt (2). Am bekanntesten ist sein Mitwirken an der maronitischen Synode 1580 und, literarisch

(1) Nicht in Alexandrien, wie bisher allgemein angenommen wurde; s. besonders die Selbstbiographie P. Eliano's, jetzt veröffentlicht von José C. Sola S. I., *El P. Juan Bautista Eliano, un documento autobiográfico inédito*, in *Archivum Societatis Iesu*, IV (1935) 295-321.

(2) Siehe *al-Mašriq*, 17 (1914), S 326-331. 445-457. 754-763. 18 (1920), S. 65-69. 300-309. 675-686. 969-976. 19 (1921), S. 138-141. Ant. Rabbath, *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*, I (1905), S. 195-314 passim. Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus. Nouvelle édition*, III (1892), S. 379-381; IX (1900), S. 282 f.

gesehen, die von ihm eingeleitete Vorbereitung einer Druckausgabe der arabischen Gesamtbibel ([1]). Dreimal kam er nach Ägypten (1561, 1580 und 1583/4) und war eifrigst für die Gewinnung der monophysitischen Kopten tätig. Folgende Einzelheiten sind für unsere Frage von Wichtigkeit.

Der Chronist P. Jouvency berichtet im Anschluss an die Erwähnung der beiden Reisen des P. Eliano 1561 und 1580 zu den Kopten: « dumque sedulo versat gentis codices, in iis multa invenerat priscorum testimonia doctorum quibus errores Cophtorum confutabantur. Quae cum ostendisset nonnullis peritioribus, eos ad catholicorum partes traduxerat » ([2]). Aus derselben Quelle erfahren wir, dass P. Eliano Zusammenkünfte mit dem Patriarchen (Gabriel VIII.), mit Bischöfen, Klosteroberen und Notabeln der koptischen Nation hatte und ihnen die ihrer eigenen häretischen Anschauung entgegengesetzte Lehre der Väter vorhielt ([3]). Das nämliche bezeugt Eliano selbst in seinen in späteren Briefen niedergelegten Erinnerungen. Unter seiner Anleitung wurden arabische Texte aus den « Büchern der Heiligen », welche die Irrtümer der Kopten widerderlegen, gesammelt und mehr als 25 Abschriften der Sammlung zur Verbreitung unter den Kopten gemacht ([4]). Von einem Begleiter und Mitarbeiter Eliano's, P. Sasso, wird berichtet, dass er Traktate zur Widerlegung der Kopten verfasste und ins Arabische übersetzte. Von einer anderen Seite erfahren wir, dass P. Eliano i. J. 1583 eine Sammlung mit 400 Väterzeugnissen für die katholische Glaubenslehre samt Übersetzung an den Kardinal San Severino sandte, und dass der Kardinal mehrere Abschriften davon in Rom anfertigen liess ([5]).

Mit dieser Sendung des P. Eliano und dem vermerkten Auftrag des Kardinals muss irgendwie die Entstehung der oben mitgeteilten Hss in Zusammenhang stehen. Sie gehörten alle einst teils zum Collegium Romanum, teils dem maroniti-

([1]) Siehe Alberto Vaccari in *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, X (Beyrouth 1925), S. 82-86. Seb. Euringer in *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete*, 7 (1929), S. 259-262.

([2]) Bei A. Rabbath a. a. O., S. 205 aus Epitome Hist. Soc. Jesu, III.

([3]) Ebd. S. 206 f.

([4]) Ebd. S. 311 f.

([5]) C. Sommervogel a. a. O., S. 283, leider ohne Quellenangabe.

schen Kolleg [1], dessen erste Zöglinge durch die Bemühungen des P. Eliano in Syrien gewonnen worden [2] waren, und sind sichtlich, wenigstens in ihrer Mehrzahl, aus einem und demselben Scriptorium hervorgegangen [3]. Eine Hs, BVE ar. christ. 8 (or. 3), enthält sogar den Vermerk: « Questo libretto fu dato a scrivere dal P. Batista » [4], und bestätigt damit die a priori angenommene Anregung oder sogar Urheberschaft der katholischen Bearbeitung des B. V. durch diesen Missionär.

Soweit die uns bekannten Hss in Rom selbst entstanden und dort geblieben sind, haben sie freilich nicht mehr der Bekehrung der Kopten gedient, sondern wohl allgemein nur der Belehrung und vielleicht dem Unterricht der in Rom studierenden katholischen Orientalen.

Eine literarkritische Prüfung haben die Urheber des Werkes den ausgewählten Texten nicht zugewandt, haben vielmehr all die zahlreichen spuria aus dem Original gutgläubig und kritiklos mitübernommen und durch Mischung der gekürzten Stücke die literar- und textgeschichtliche Unsicherheit noch vermehrt.

(1) Die einen sind die jetzt in der Biblioteca Vittorio Emanuele aufbewahrten Hss, die anderen sind die der Vatikanischen Bibliothek.

(2) Siehe *al-Mašriq*, 19 (1921), S. 143-146; 21 (1923), S. 210. *Al-Manārah*, 6 (1935), S. 662 f.

(3) Es sind vor allem drei Gruppen jeweils von einer und derselben Hand geschrieben: (a) Vat. ar. 121, ff. 11r-68r. 434. 481. BVE ar. christ. 5. 6. 7. 14. (b) Vat. ar. 83, X. 141, II. BVE ar. christ. 12. 13. Flor. Med. Laur. or. 69. (c) Vat. ar. 530. BVE ar. christ. ar. 8. 15. — Für die Bestimmung des Alters und der Herkunft der Hss ist auch die Bemerkung in BVE ar. christ. 13 (or. 8, f. 44v) von Bedeutung: انا جرجس الكرمسدّانى من جبل لنبان نسخت من هذا الكتاب بمدرسة الموارنة. « Ich Ğirğis al-Karmsaddānī vom Berge Libanon habe aus diesem Buche im Kolleg der Maroniten eine Abschrift gemacht ». Der Genannte gehörte zu den ersten Zöglingen des Kollegs, verfasste 1604 ein arabisch-lateinisches Wörterbuch, dessen Autograph in Borg. ar. 13 vorliegt (Abschriften davon Vat. ar. 185 und 186) und ein syrisches Lexikon, das er am 21. Febr. 1619 vollendete; siehe *al-Mašriq*, 21 (1923), S. 278; 23 (1925), S. 210 und *al-Manārah* 6 (1935), S. 667.

(4) I. Guidi (im Katalog S. 9) las zwar « P. Batello (?) », aber die Buchstabenverbindung *st* ist in diesem Namen genau so geschrieben wie in dem Worte *questo*.

VII. Verzeichnis der Stücke. (¹)

(Ff. 11r-13v) « Die **Mystagogie** unseres Herrn Jesus Christus » = 39. Kapitel der Arabischen Didaskalie, hsg. von Ḥafiẓ Dawud, *ad-dusqūlīja* (Kairo 1924), S. 186-189 Zl. 17: « Der seit jeher Ewige, der Seiende und der Zukünftige — die Stimme, die unter uns ist durch den Geist, der mit dir allein spricht » (²). Der Anfang ist von Hermann Zotenberg, *Catalogue des manuscrits Ethiopiens de la Bibliothèque Nationale*, S. 107 f. mitgeteilt. Vgl. die deutsche Übersetzung (von Socin) bei Franz Xaver Funk, *Die Apostolischen Konstitutionen* (Rottenburg 1891), S. 234-236 (aus einer Oxforder Hs) und die lateinische nach dem syrischen Texte von demselben, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Vol. II. (Paderbon 1906), S. 133-136.

(F. 13v) « Die zwölf Apostel usw. in der **Didaskalie**, im Kapitel über die Auferstehung der Leiber » = 17. Kapitel der Arabischen Didaskalie, in der obigen Ausgabe S. 120, Zl. 8-12: « Wir alle also, unter den Gläubigen, den Jüngern Christi, glauben an die Verheissungen. — Er ist es, der alle Toten erwecken wird ».

Irenäus, « Apostelschüler, Bischof von Lugdunum » (³).

1 (ff. 13v-14v) hsg. aus dieser Hs unter Vergleichung mit Par. ar. 183, ff. 8v-10r, von H. Jordan, *Armenische Irenäusfragmente* [*T. u. U.* 36, 3] (Leipzig 1913), S. 69 f., deutsch von Jos. Hell S. 71-73; vgl. S. 65-68. 76-99. Lateinisch bei Angelo Mai, *Spicilegium Romanum*, III (Rom 1840), S. 704 f., übersetzt von den Maroniten Matthäus Sciuhanus (Šahwān) (⁴) und Franciscus Mehasebus (Muḥāsib). Vgl. den äthiopischen Text aus Brit. Mus. Addit. 16219 und Tübingen aeth. 18, übersetzt von Enno Littmann bei Jordan S. 73-76.

(¹) Nach der Hs Λ.

(²) Verschieden von diesem Text ist die arabische Übersetzung im « Myronbuch », hsg. von O. H. E. Burmester in *Le Muséon*, 46 (1933), S. 215-220.

(³) برناوس اسقف عدن A. العدن — ايرناوس BΓMᵃ. العدن — يرتاوس Δ im Inhaltsverzeichnis, يروتاووس Δ im Text, beidesmal am Rand von zweiter Hand **Ιεροθεος.** Γ [illegible] — ܐܝܪܘܬܐܘܣ Mˢ: « Hierotheos, Bischop of Eden ». ايريناوس اسقف لوغداى Vat. ar. 178, f. 67r.

(⁴) Seine Biographie von Ignazio Guidi, *Matteo Sciahwān*, in *Gli Studi in Italia*, Anno III, vol. 1 (Rom 1880), S. 29-34.

2 (ff. 14 v-15 r) hsg. von JORDAN und HELL mit Beiziehung von Par. ar. 183, f. 10 r. v, S. 100-103; lat. bei MAI S. 706. Vgl. den äthiopischen Text bei JORDAN S. 103-106. 4

(F. 15 r. v.) **Atticus** (¹), « Apostelschüler, Patriarch von Konstantinopel, in seiner Homilie über die Geburt », hsg. aus Par. ar. 183 bei H. ZOTENBERG, *Catalogue* usw. S. 108 = Cyrilli de recta fide ad dominas: PG 76, 1213 AB [Σήμερον Χριστός — ὁ βασιλεὺς ἐν φάτνῃ κατατίθεται]. 5

⟨**Irenäus**⟩ unter dem Namen « Archaeus (Arkāūs, ἀρχαῖος) (²), Bischof der Stadt Lugdunum im Westen, Nachfolger der Apostel, dem Jünger, in seinem Brief an Alexander »:

3 (f. 15 v) hsg. von H. ZOTENBERG a. a. O., S. 108; lat. bei MAI a. a. O., S. 707. Vgl. H. JORDAN, *Wer war Archaeus?*, in *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft*, 13 (1912), S. 157-160. 6

[Ff. 15 v-17 r) **Dionysius Areopagita,** « Zeitgenosse der Apostel, aus der Gesamtheit dessen, was er an Timotheus, den Genossen des Paulus, geschrieben hat » = De divinis nominibus, cap. I, sehr freie Wiedergabe aus §§ 3-4: PG 3, 589 B-592 B [τὰ ἄῤῥητα σώφρονι σιγῇ τιμῶντες — καὶ τῶν ἱεραρχικῶν παραδόσεων]. 7

Ignatius, « Erzbischof von Antiochien, dritter Nachfolger des Petrus, des Hauptes der Apostel » (²).

1 (ff. 17 r-18 v) « Aus einem Brief von ihm ». Das ganze Stück ist aus dieser Hs samt lateinischer Übersetzung bekannt gemacht von GEORG MOESINGER, *Supplementum Corporis Ignatiani a G. Curetano editi* (Innsbruck 1872), S. 13* f. u. 16 f. Der äthiopische Text ist von Guil. CURETON, *Corpus Ignatianum* (Berlin 1849), S. 257-262 herausgegeben und lateinisch übersetzt. Vgl. J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* Vol. II, Sect. 2, S. 885-887. 889 f. 8

(¹) اظيفوس A. اطيقوس B. اطيفوس Mᵃ. اطيقوس Δ im Inhaltsverzeichnis, اظيفوس Δ im Text.

(²) اركاوس اسقف لغطن A. اركاوس اسقف لفطن B: « Archaeus of Leptis ». اركاوس — لغط Δ im Inhaltsverzeichnis, لفطن Δ im Text. ܐܪܟܐܘܣ — ܠܦܛܝܣ ܡܕܝܢܬܐ ܗܝ ܕܐܠܗܢܕ Mˢ: « Archaeus .... Bischop of Lepatin, or Leptitana (Lebda) in Africa », ebenso Mᵃ.

9 2 (f. 18v) « Aus dem dreizehnten Brief desselben », hsg. von MOESINGER a. a. O. Das Zeugnis hat Ähnlichkeit mit einer Stelle in der unechten epistola ad Philippenses: PG 5, 924 A und LIGHTFOOT a. a. O., S. 888. 890 [ἀληθῶς ηὐξήθη (arab. « wurde geboren ») — οὐχ ἧττον τῶν τὸν Κύριον σταυρωσάντων (arab. « diejenigen, welche vom Sohne Gottes schwach denken, sind es, die zwei Naturen behaupten »)].

Gregorius, « der Wundertäter, Bischof von Caesarea in Kappadozien, Zeitgenosse der Apostel » (2).

10 1 (ff. 18v-21r) Aus seiner Homilie über die hl. Dreifaltigkeit, lateinisch hsg. bei A. MAI a. a. O., S. 696-699 und PG 10, 1123-1126; der Anfang des arabischen Textes bei ZOTENBERG a. a. O., S. 109.

11 2 (f. 21 r) Aus dem « Buche des Glaubens » = ἡ κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris, hsg. von HANS LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea* (Tübingen 1904), S. 179 Zl. 1-10 (PG 10, 1117 AB) [καὶ ἔστι θεὸς ἀληθινός — κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ].

Gregorius (Illuminator), Bischof der Armenier, in anderen Hss mit dem Zusatz « aus seinem Gebete », d. i. aus dem Gebete, das er nach dem Berichte des « Agathangelus »-Buches während seines Martyriums gesprochen hat (3).

12 1 (f. 21r.v) = Acta SS. Sept., t. VIII, 337 BC [ὁ ἀποστείλας τὸν μονογενῆ σου υἱόν – τῇ ἰδίᾳ εἰκόνι τοῦ θεότητος ὑποτάξῃ].

13 2 (f. 21v = ibid. 338 A [διὰ τοῦτο καὶ ὁ ἀγαπητός σου υἱὸς (arab. « jener Eingeborene ») ἐγένετο ἐν τῷ σώματι καὶ εἰκὼν ἀνθρώπου].

14 3 (ff. 21v-22r) = ibid. 340 C [αὐτὸς γὰρ μόνος εἶ τιμῆς καὶ δόξης ἄξιος – ἐν τῇ ἀγαθότητι τοῦ πατρός].

Alexander, « Erzbischof von Alexandrien, Vorsitzender auf dem Nizänischen Konzil » (2).

15 1 (f. 22r) « Aus einer Homilie von ihm », lat. (ungenau) bei A. MAI a. a. O. S. 699 = Auszug aus De anima et corpore (deque passione Domini), syr. bei A. MAI, *Novae Patrum Bibliothecae tomus* II, 535 sq.; vgl. Additamentum p. 539 (PG 18, 596 CD u. Addit. 604 D. 605 A). J. B. PITRA, *Analecta sacra,* IV (Paris 1883), 198. Nach einer Hs des Brit. Mus. auch bei E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic homilies in the dialect of upper*

Egypt (London 1910), S. 411 f., englisch S. 421; homiletisch erweitert in der gleichen Rede unter dem Namen des Athanasius, kopt. ebd. S. 124, engl. S. 267. Vgl. K. P. 3.

2 (f. 22r sq.) Aus der Homilie über die Menschwerdung, lat. bei A. MAI, *Spicil. Rom.* III, 699 f. **16**

Vgl. zu beiden Stellen H. JORDAN, *Armenische Irenäusfragmente,* S. 92 f. 97 f., und IGNAZ RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (München 1933), S. 74-78.

Die 318 Väter des Nizänischen Konzils (2).

1 (ff. 22v-23r) Das Symbolum, wie bei MANSI II, 1063, $_{27-47}$, mit einem Zusatz (f. 23r, linn. 1-10) über die Ursache der Einberufung des Konzils; dazu (ff. 23r-26v, lin. 4) Erweiterung und Erklärung des Symbolum, mit dem nämlichen Text wie in der grossen Kanonessammlung des Makarius in cod. Vat. ar. 149, f. 117v B-f. 118v B ausser einigen Varianten, und mit dem Datum 9. hatūr. **17**

2 (f. 26v, lin. 5-f. 34v, lin. 2) 20 Kanones, näherhin Moralvorschriften, die in den sonst überlieferten Sammlungen apokrypher Nizänischer Kanones fehlen. Inhaltlich berühren sie sich z. Tl. mit den von Abraham Ecchellensis (Ibrāhīm al-Ḫāqalānī) aus dem Arabischen übersetzten Canones, « sive officia Deo debita » bei MANSI II, 1034-1054. **18**

Athanasius, Erzbischof von Alexandrien (17).

1 (ff. 34v-36r) « Über die Fleischwerdung Gottes, des Wortes, in Übereinstimmung mit dem hl. Konzil von Nizäa » = Kompilation aus De incarnatione Dei Verbi, d. i. die epistola ad Jovianum von Apollinaris: PG 28, 25-29. H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea,* S. 250-253. Syrisch bei C. P. CASPARI, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel.* I (Christiania 1866), S. 151-156, deutsch S. 157 f. JOHANNES FLEMMING und HANS LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften* (Berlin 1904), S. 33 f. Derselbe syrische Text findet sich in Brit. Mus. or. 8606, f. 30r sqq.; siehe H. G. OPITZ in *Zeitschr. für die neutest. Wissenschaft,* 33 (1934), S. 20 f. **19**

2 (f. 36r.v (Aus der Homilie über den Glauben = Quod unus sit Christus (apollinaristisch): PG 28, 124 C. LIETZMANN, *Apollinaris,* S. 296, $_{3-9}$ [ἐχώρησαν ἐκ τοῦ πῶς — καὶ παρανόμως φρονήσαντες]. **20**

Syrisch bei FLEMMING(-LIETZMANN), S. 44; siehe OPITZ a. a. O., S. 21.

21 3 (ff. 36 v-37 v) Ebenda = PG 28, 124 letzte Zl. — 125 letzte Zl. LIETZMANN, S. 296,$_{15}$ — S. 298,$_{15}$ [ἐὰν δὲ ἀκριβῶς — οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς]. Syrisch bei FLEMMING, S. 45.

22 4 (ff. 37 v-41 r) Rede über die hl. Dreifaltigkeit und die Heilsordnung Christi. Inc. « Auch wir, o unsere Brüder, glauben so und sagen: Einer ist Gott der Vater, der Unerzeugte, und einer ist der eingeborene Sohn Jesus Christus, und einer ist der Hl. Geist, der Gott ist, der weht, wo er will » (Joh. 3, 8). Des. « und er wurde gefunden in der Gestalt des Menschen; er ist nicht ein Mensch, in dem Gott (nur) wohnte, wie in einem jeden heiligen Menschen. Vielmehr ist er Gott, der Fleisch wurde. Ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen ». Unbekannt.

23 5 (f. 41 v sq.) Über das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens. Inc. « Wir bekennen eine wesensgleiche Dreiheit in der Gottheit, und unser Herr Jesus Christus ist fleischgewordener Gott, und er ist nicht ein Mensch, der Gott (in sich) trägt. Und der Leib ist nicht so mit ihm verbunden, als ob dieser aus seiner (göttlichen) Natur wäre, vielmehr ist er aus der hl. Jungfrau Maria ». Des. « Denn die allgemeine, apostolische Kirche schliesst sie aus ». Sinngemässe Kompilationen aus der epistola ad Jovianum; vgl. den Schluss: PG 28, 29 A. LIETZMANN, S. 253.

24 6 (f. 42 r) « Eine Natur ist der Vater, und eine Person. Man muss von ihm sagen und bekennen: Gott, das Wort, ist Fleisch und ist Mensch geworden. Wer nicht so sagt, ist ein Widersacher Gottes und widerspricht den heiligen Vätern ». Unbekannt.

25 7 (ebd.) « In allem müssen wir Erkenntnis haben bezüglich dessen, was die Schriften sagen, dass (nämlich) Christus jene (menschlichen Leiden?) annahm und hatte nicht als etwas, was er zu aller Zeit hatte, weil er Gott, das Wort, ist. Vielmehr sagen sie von ihm, dass er sie in seiner Menschheit und im Fleische angenommen hat. Dieses bleibt bezüglich seiner auch uns alle Zeit gewiss ». Unbekannt.

26 8 (ebd.) « Der eingeborene Sohn hat nicht zwei getrennte Naturen, eine, die wir anbeten, und eine andere, die wir nicht

anbeten ». Freier Auszug aus der ep. ad Jovianum; vgl. PG 28, 25 letzte Zl. und 28 erste Zl. LIETZMANN S., $251,_{3-5}$.

27

9 (ebd.) « Der Leib und das, was nicht Leib ist, haben sich in einer Vereinigung verbunden zu einer Natur, einer Person (*wağh*), einer Hypostase (*'uqnūm*), einer Substanz. Einer ist er, und er ist Gott und Mensch. Er nimmt keine Veränderung und Verwandlung an, sondern ist eine Hypostase, eine Wirkung, eine Natur. Gott, das Wort, ist Fleisch geworden ».

28

10 (ff. 42r-43r) « Über die Seele und den Leib, und wieso unser Herr in die Unterwelt hinabstieg und mit den Gerechten in den Himmel auffuhr ». Inc. « Die Sonne entfloh und die Sterne verbargen sich, um nicht den Gottlosen zu leuchten, obwohl es Vollmond war zu jener Zeit der heiligen Kreuzigung, und er leuchtete nicht ». Des. « Und sein Geist verweilte bei den Seelen, die in der Unterwelt waren ». Entnommen aus der Rede des Alexander von Alexandrien De anima et corpore (deque passione Domini) (siehe oben bei 15); vgl. syr. bei A. MAI, *Novae Patrum Bibliothecae tomus* II, 537 sq. (PG 18, 600). E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic homilies* usw. S. 413, engl. S. 422; mit Erweiterung unter dem Namen des Athanasius kopt. ebd. S. 128 f., engl. S. 270 f.

29

11 (f. 43r.v) Aus der Homilie über die Fleischwerdung des Herrn = Auszug und Wiederholung aus 10: PG 28, 25-28. LIETZMANN, *Apollinaris*, S. $250,_{2}$-$251,_{3}$ [῾Ομολογοῦμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ — μιᾷ προσκυνήσει]. Syrisch bei FLEMMING, S. 33.

30

12 (f. 43v) Aus der Homilie über die lebendigmachende Fleischwerdung. Inc. « Er wurde gekreuzigt und schenkte uns das Heil; durch seinen Tod machte er alles lebendig. Sehet also und höret, dass er Gott und Mensch zugleich ist; er litt und errettete, und ist Sieger über den Tod. Er ist Gott und Mensch ». Das Ganze ist eine erklärende Glosse zu ebd. PG 28, 28 B. LIETZMANN S. $251,_{15}$-$252,_{9}$ [παθὼν — διὰ τὴν θεότητα].

31

13 (f. 43v) Ohne Überschrift, = Quod unus sit Christus: PG 28, 129 A. LIETZMANN S. $300,_{20}$-$301,_{2}$ [Οὐ τὸ σῶμα — ἔχοντι σώματι]. Syr. bei FLEMMING, S. 48.

32

14 (f. 43v sq.) « Aus der dritten Homilie über die hl. Dreifaltigkeit, worin er mit Recht die Arianer tadelt » = Oratio III

contra Arianos § 56: PG 26, 440 BC [Οὐδὲ γὰρ ἐν ἀσωμάτῳ — ἀλλὰ τῆς σαρκὸς ἴδιον ἦν τοῦτο].

33 15 (f. 44r) Aus der Homilie über die Fleischwerdung = dem Sinne nach Wiederholung aus 15 u. 29: PG 28, 25 sq. LIETZMANN S. 250, $_3$-251, $_2$ [Ὁμολογοῦμεν — μιᾷ προσκυνήσει]. Syr. bei FLEMMING S. 33.

34 16 (ff. 44r 48r) Überschrift: « Dieses sind 12 Fragen (nach anderen Hss zu korrigieren: Gebote), welche der heilige, apostolische Athanasius, Erzbischof von Alexandrien, aussprach und gebot dem Konstantin (lies: Konstantius), dem Sohne des Konstantin ». Inc. « Als (dieser) ihn aus der Verbannung zurückgerufen hatte, erwiderte der Heilige, öffnete seinen Mund und sprach zum König: Höre von mir, o König. Als du gegen mich die Rede des Eusianus (1) (lies: Eusebius) entgegennahmst, des Dieners, der uns wegen des Arius (andere add.: seines Genossen) bedrängte und dir solange zusetzte, bis du uns in die Verbannung schicktest... ». Die Abhandlung enthält (ff. 45v-48r) folgende 7 Bekenntnissätze mit jeweils beigefügten Erklärungen: « Wir glauben die Auferstehung aller Leiber, sowohl der guten wie der bösen... Wir glauben eine heilige Eucharistie, den Leib und das lebendig machende Blut... Wir glauben eine einzige Taufe, die neue Geburt im Geiste... Wir glauben, dass der Herr so kommen wird, wie er zum Himmel aufstieg... Wir bekennen eine, heilige, allgemeine apostolische Kirche... Wir glauben auch, dass Gott den früheren Vätern, den Propheten und den Gerechten erschienen ist und mit ihnen gesprochen hat, und dass sie ihn geschaut haben . Wir bekennen diese heiligen vier Evangelien, welche vier Wasserbäche des Lebens unter den Schriften der hl. Kirche sind, und den reinen Lehrer Paulus, die Zunge des Wohlgeruches, und die sieben Briefe des Katholikon, die Πράξεις der hl. Jünger, die Apokalypse des Evangelisten Johannes, und die Didaskalie der Jünger... ». Des. « Und wir bekennen diese 12 Briefe (corr. Gebote), welche er (Athanasius) in einem vollständigen Bekenntnis und mit aufrichtiger Gesinnung erklärt hat, in alle Ewigkeit. Amen ». Unbekannt. Längere Teile des Anfangs und des Schlusses sind von H. ZOTENBERG, *Catalogue* u. s. w., S. 110 herausgegeben.

(1) اسيانوس für اسابيوس (اوسابيوس).

17 (ff. 48r-57r) Brief an Epiktet (1), Bischof von Korinth: PG 26, 1049-1069. GEORG LUDWIG, *Athanasii epistula ad Epictetum* (Jenae 1911), S. 3-18. Vgl. K. P. 7-13. **35**

Basilius, Bischof von Caesarea in Kappadozien (5).

1 (f. 57v) Aus der Homilie an Eunomius = Adv. Eunomium I, 18: PG 29, 552 C. 553 A ['Εγὼ γὰρ καὶ τό, ἐν μορφῇ θεοῦ — πάντως τὴν ἰδιότητα] (2). **36**

2 (f. 57v) Aus dem Brief an Abīqlūsīūs (Amphilochius?) (3). Inc. « Wir müssen das den Besonderheiten Gemeinsame beachten (wörtlich: wollen), und wir bekennen also (diesen) Glauben: Die Gottheit ist als etwas Gemeinsames in dem Vater, und es verbindet sich mit ihr alles, was ihr zukommt. Und wir sagen und glauben (Sohn Gottes), und in gleicher Weise steht fest die Aussage über den Heiligen Geist ». Des. « Wir glauben an diese Namen, mit denen wir getauft wurden, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, wie der Herr Jesus Christus, das fleischgewordene Wort, geboten hat ». (Nicht gefunden). **37**

3 (ff. 57v-59r) = Adv. Eunomium IV: PG 29, 704 A-705 B [Κύριος ἔκτισέ με — οὐκ εἰς τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν]. **38**

4 (ff. 59r-63v) Der Glaube des hl. Basilius = homilia XV De fide: PG 31, 464-472. **39**

5 (ff. 63v-64v) Der Glaube des hl. Basilius im ersten seiner Kanones = deutsch von WILHELM RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900), S. 234, $_{1}$-235, $_{23}$. Der grössere Teil dieses Auszuges arab. bei H. ZOTENBERG a. a. O., S. 111. **40**

Gregorius, Bruder des Basilius, Bischof von Nyssa (4).

1 (ff. 64v-65v) In der 15. (sic) Homilie seiner Erklärung des Wortes der Worte (4) = In canticum canticorum hom. XIII: **41**

(1) ابكدادس A. انكيطس B: انقيطس Mª.

(2) Siehe dazu ED. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus gr. 1431* [*Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Philos.-philol.-hist. Klasse, XXXII, 6] (München 1927), S. 38, Nr. 32, und IGN. RUCKER, *Florilegium Edessenum anonymum* (München 1933), S. 29, Fr. 31.

(3) انقيلوسيوس A. انفيلوسيوس B. انفيلوسيس Mª Äthiopisch anqᵉlōsīs bei Zotenberg a. a. O., S. 111.

(4) Siehe oben S. 349.

PG 44, 1045 C 1048 A [τοῦ Χριστοῦ, τὸ μὲν ἄκτιστόν ἐστι — ἣν διὰ τῆς ἀφθόρου παρθενίας ἀνέλαβεν].

42 2 (ff. 65v-66v) In der Homilie über die Taufe = Gregor von Antiochien, In illa verba « hic est filius meus » ([1]): Ang. Mai, *Classicorum auctorum... tomus X* (Rom 1838), p. 564-566 (PG 88, 1876 D-1877 D) [οὐκ ἔστιν ἄλλος ὁ ἐμὸς υἱὸς, καὶ ἄλλος ὁ τῆς Μαρίας υἱός — καὶ τὰ τῆς ἑαυτοῦ σαρκὸς οἰκειούμενος ἅπαντα].

43 3 (ff. 66r. v) Zu Phil. 2, 5-7 = De beatitudinibus or. I: PG 44, 1201 BC [τοῦτο φονείσθω, φησίν — ἡ ζωὴ θανάτου γεύεται].

44 4 (ff. 67r-72r) Homilie über die Busse und über die Seligkeiten, die derjenige empfängt, der sich von seinen Sünden bekehrt. Inc. « Gepriesen sei der Herr in allen seinen Werken, sehr geehrt mit jeder Sprache und Zunge, da er uns aus dem Nichts ins Dasein führte in seiner Gunst gegen uns ». Des. « Und wir essen das Brot der Engel und erheben Lobgesang ohne Unterlass zum Vater und zum Sohne ». Wie es scheint, unbekannt, vielleicht aber aus einer der vielen Homilien Ephraems über die Busse.

Felix, Erzbischof von Rom. Aus seiner Homilie über die Menschwerdung (3, sämtliche deutsch übersetzt in *Röm. Quartalschr.*, 36 [1929], S. 213 f.; vgl. S. 206).

45 1 (f. 72r) Hsg. von H. Zotenberg a. a. O., S. 112. Vgl. H. Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Tübingen 1904), S. 319, $_{16-20}$.

46 2 (f. 72r) Hsg. von Zotenberg ebd.

47 3 (f. 72r. v) Hsg. von W. Wright, *Catalogue...* S. 916 f. Lat. bei Ang. Mai, *Spicilegium Romanum,* III, 702.

Julius ([2]), Erzbischof von Rom (8, [bezw. 10]), sämtliche deutsch übersetzt in *Röm. Quartalschr.* 36, S. 214-228; vgl. S. 206-208).

48 1 (ff. 72v-75v) Brief an Dionysius = Lietzmann a. a. O., S. 256-262; syr. bei Paul de Lagarde, *Analecta syriaca* (Leipzig 1858), S. 67-70; Flemming(-Lietzmann) a. a. O., S. 35-39.

([1]) Vgl. S. Haidacher, *Zu den Homilien des Gregor von Antiochien und des Gregorius Thaumaturgus* in *Zeitschrift für Katholische Theologie,* 25 (1901), S. 367-369.

([2]) بولس , بوليس , يوليس , بوليدس , in den Seitenüberschriften ابوليدس A (B) M[a], بوليس , دوليدس Vat. ar. 121.

2 (ff. 75 v-77 v) Ad Prosdocium (1) = LIETZMANN, S. 283-286; **49** syr. DE LAGARDE, S. 70 f.; FLEMMING, S. 39-41. Teile davon bei IGNAZ RUCKER, *Florilegium Edessenum*, S. 7* aus dem Florileg des Severus fragm. 11[1]. 11[2].

3 (f. 77 v) Aus dem Brief an Dionysius, übersetzt aus cod. **50** Vat. ar. 121 bei J. B. PITRA, *Analecta sacra*, II, p. XXXIII n. 9 und LIETMANN, S. 321 n. 188.

4 (f. 77 v) Rede über die Einzigkeit (der Natur) in Chri- **51** stus, als Brief an alle Bischöfe an jeglichem Orte. (Der Text fehlt in Vat. ar. 101 und ist aus anderen Hss zu ergänzen) = Ἐγκύκλιον, LIETZMANN, S. 292 f., syr. bei FLEMMING, S. 41 f.

5 (f. 77 v sq.) = aus De Unione, LIETZMANN, S. 188, $_{4-18}$ **52** [ὅτι δόξασόν με — καὶ τῇ ὀνομασίᾳ τῆς ἡμῶν ὁμοουσίου σαρκός]; syr. bei DE LAGARDE, S. 73, $_{16-28}$; FLEMMING, S. 19 f. §§ 7 u. 8.

6 (f. 78 r. v) = De fide et incarnatione § 6; syr. bei FLEM- **53** MING, S. 28-29. daraus deutsch bei LIETZMANN, S. 198, $_{4}$-199, $_{2}$; siehe S. 135 f. Ein Teil daraus syr. auch bei RUCKER a. a. O., S. 7* f. fr. 11[3].

7 (ff. 78 v-79 v = ibid. §§ 8 u. 9; syr. bei FLEMMING, S. 30 f., **54** daraus deutsch bei LIETZMANN, S. 200-203.

8 (ff. 79 v-81 r) = aus De incarnatione Verbi Dei, syr. bei **55** FLEMMING, (« epistola III »), S. 49-51; daraus deutsch bei LIETZMANN, S. 307-310.

[9] (f. 81 r. v) Μετ' ὀλίγον (2). Siehe *Röm. Quartalschr.* 36, **56** S. 208 f., deutsche Übersetzung S. 228.

[10] (f. 81 v sq.) **Innocentius** (3) (alias **Hippolytus**) (4), Bi- **57** schof von Rom, in seinem Brief an Severianus, Bischof von Gabala (5). Siehe ebd. S. 209; deutsche Übersetzung S. 229. Lat. übersetzt bei A. MAI, *Spicil. Rom.*, III, S. 703 f. und aus Vat. ar. 121 bei PITRA a. a. O. II, p. XXXIII n. 12 und LIETZMANN, S. 321 f. n. 189.

(F. 82 v) **Sylvester,** Erzbischof von Rom, « disputierte mit **58** den Juden über den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus »,

(1) برس دا جيس B. برسداجيس M[a].

(2) مطوليغن A u. a. ܐܠܐ ܡܬܘܠܘܓܘܢ ܦܦܐ ܕܪܘܡܐ M[s]: « Methologon, Pope of Rome ».

(3) ابوكنديوس A.

(4) ܐܢܒܘܠ ܠܝܛܘܣ M[s], d. i. انبول ليطوس für ايبوليطوس.

(5) ܓܝܠܢ M[s], d. i. غيلان für غبلان. غاليه M[a].

lat. bei A MAI a. a. O., S. 701 = Auszug und freie Bearbeitung des Dialoges in der Vita s. Sylvestri, s. *Röm. Quartalschr.* 36. S. 209 f.; deutsch S. 229 f.

59 (F. 82v sq.) **Vitalis** (¹), « Bischof von Rom, die leuchtende Lampe », der Anfang des arab. Textes bei WRIGHT S. 918; deutsche Übersetzung *Röm. Quatralschr.* 36, S. 230 f. = S. Cyrilli Alex. De recta fide ad Dominas: PG 76, 1216CD; LIETZMANN, S. 273 (s. S. 152f.). Vgl. das Zeugnis des Timotheus Aelurus unter dem Namen Julius von Rom syr. bei J. P. N. LAND, *Anecdota syriaca*, III (Leiden 1870), S. 155, $_{8-24}$ (²).

Ephräm, der syrische Lehrer (³) (5).

60 1 (f. 83r. v) Aus der Homilie über die Geburt der immerwährenden Jungfrau Maria, ihre Entschlafung und Aufnahme (in den Himmel). Inc. « O dieses Wunder, das über jeden Verstand hinausgeht: Ein Weib von der Erde hat das Wort, das Mensch wurde, geboren, und eine Jungfrau gebar den Schöpfer, der auch der Schöpfer seiner Mutter ist ». Des. « Er ist — in einer aussernatürlichen Weise — fern von dem Verderben, das die Sünde ist » (⁴).

61 2 (f. 83v) Am Ende dieser Homilie. Inc. « Vom Berge Sinai aus hat Gott die Gestalt des Tempels beschrieben, und aus dir hat sich Gott seinen heiligen Tempel, der sein Leib ist, geschaffen ». Des. « Durch dich kam grosse Aufregung und grosse Bestürzung über die Juden, über Herodes und den Satan und seine Dämonen ».

62 3 (ff. 83v-84v) In der Erklärung der Perle = *Ephraemi Syri opera omnia, graece et latine*, II. Bd. (Rom 1743), S. 262 C-263 A [ἀνέλαβεν ἄνθρωπον — καὶ πολυπραγμονοῦσι τὸν τρόπον τῆς Θείας αὐτοῦ πράξεως].

63 4 (f. 84v sq.) = Fortsetzung des Vorausgehenden in freier Übersetzung, mit Änderungen und Zusätzen, ibid. 263 A-D [Λογοθετοῦσι τὸν Θεόν — οὔτε ψιλός ἐστιν ἄνθρωπος].

(¹) بطاليس und يوطاليس A. انطاليس B.

(²) Darnach ist *Röm. Quartalschr.* 36, S. 211, Zl. 12 f. zu berichtigen. Vgl. auch ED. SCHWARTZ, *Codex Vat. gr. 1431*, S. 99.

(³) الملفان, d. i. ܡܠܦܢܐ.

(⁴) Eine Homilie Ephräms über die Geburt Mariens in Par. ar. 155 (J. 1486), ff. 12r-24v.

5 (f. 85r. v) = ibid. 263E-264B [ὁ ἐκ Πατρὸς γεννηθείς — καὶ τὸ ἐντός, ἐκτός]. 64

Proclus, Bischof von Kyzikus, der auf den Stuhl von Konstantinopel gesetzt wurde nach der Absetzung des Nestorius (11).

1 (f. 85v sq.) Aus der Rede über die Geburt Christi = or. I Laudatio in ss. Deigenitricem Mariam: PG 65, 689CD [Αὐτὸς γὰρ καὶ τὸν ἀκάνθινον ἐφόρεσε στέφανον]. Des. geändert: « und wir beten ihn und den Leib in einer einzigen Anbetung an, und wer nicht so bekennt, sei ausgeschlossen ». Anfang und Schluss hsg. von H. ZOTENBERG a. a. O., S. 113 f. Vgl. äthiopisch bei E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic homities...* S. 394 f., engl. S. 404. 65

2 (f. 86r) Aus der Rede über Thomas: « Du bist mein Herr und mein Gott. Du bist vor den Jahrhunderten; du bist in der Zeit geworden. Du bist der Himmlische, du bist der Irdische » (1). Unbekannt. 66

3 (f. 86r. v) « Bald darnach ». Inc. « Du bist im Vater, im Himmel, und du bist der, welcher gekreuzigt wurde ». Des. Du bist Gott, das Wort in Wahrheit, der gelitten hat im Fleische, und doch im Geiste leidensunfähig ist ». Unbekannt. 67

4 (f. 86v) Aus der Rede über die Menschwerdung Gottes, des Wortes or. I § 3: PG 65, 684B [Ὦ γαστήρ — κατὰ τὴν τάξιν τοῦ Μελχισεδέκ]. Vgl. äthiopisch bei BUDGE a. a. O., S. 389, engl. S. 399. 68

5 (f. 86v sq.) In einer anderen Rede. Inc. « Er ist der eine Herr Jesus Christus in Wahrheit, Gott und Mensch zugleich. Nicht ist er getrennt in zwei Naturen ». Des. « Und wenn er aus dem Heiligen Geiste ist, so hat er eine vernunftbegabte Seele ». Nicht identifiziert. 69

6 (f. 83r) Aus dem Briefe, den er nach Armenien schrieb = epistola II § 7: PG 65, 861C [Ἐγένετο τοίνυν ὁ Θεὸς Λόγος — οὐκ ἐρεύνῃ κατηλείφαμεν] mit Beifügung einiger Sätze aus § 5: col. 861A. 70

7 (f. 87r. v) = ibid. § 6: l. c. col. 861B [Ὥσπερ ἡ μονάς — οὐκ ἂν διαιρεθείη εἰς δύο]. 71

(1) Ein anderer Text aus der nämlichen Rede in K. P. 137

72 8 (f. 78r.v) Aus der Rede über die Verkündigung des Engels Gabriel an die Jungfrau Maria = or. VI (Laudatio s. Deigenitricis Mariae) § 8: PG 65, 733B-736A [Μάθωμεν — καὶ ὑπενόησε πεφθαρμένην].

73 9 (f. 87v sq.) In der Rede über den Glauben = dem Sinne nach ausgezogen aus ep. II (ad Armenios): ibid. col. 860 D. — 361 A [ὁ ἀσχημάτιστος — παῤῥεούσης φύσεως πάθος].

74 10 (f. 88r) Aus der Rede mit der Erklärung des Glaubens der 318 Väter zur Widerlegung des Nestorius. Inc. « Er, Gott, das Wort, wurde Mensch. ohne seine Natur zu ändern; vielmehr machte er eine Einzigkeit in einer wunderbaren Tat in dieser Heilsordnung » ([1]). Des. « Er stieg herab an einen Ort eins mit dem, der leidensfähig ist, damit er durch die Vereinigung die Stelle Gottes vertrete. Und Ehre sei Gott » usw. Nicht identifiziert.

75 11 (ff. 88v-91v) Über die Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus, lat. bei A. Mai, *Spicilegium Romanum*, IV (Rom 1840), pp. LXXXVIII-XCII und PG 65, 841-844.

76 (Ff. 91v-92r) **Severianus,** Bischof von Gabala ([2]); Hsg. von W. Wright a. a. O., S. 920; deutsche Übersetzung bei Joh. Zellinger, *Studien zu Severian von Gabala* (Münster i. W. 1926), S. 118f. = freie Wiedergabe von Cyrilli De recta fide ad dominas PG 76, 1216 B [Ὁ γὰρ γεννηθείς — τουτέστι Θεοῦ].

Eupraxius (Euprasius?) ([3]), Bischof der Armenier (2).

77 1 (f. 92r) und

78 2 (f. 92r.v) lat. übersetzt bei A. Mai, *Spicil. Rom.*, III, S. 707f.

79 (Ff. 92v-95v) **Johannes,** Erzbischof von Jerusalem, Glaubensregel = Paraphrase der syrischen Professio fidei, hsg. und übersetzt von C. P. Caspari, *Ungedruckte... Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, I (Christiania 1866), S. 185-190 mit anderem Schluss.

Theodotus, Bischof von Ankyra (8).

80 1 (f. 95v sq.) Aus der Rede über die Geburt unseres

(1) التدبير, d. i. οἰκονομία.

(2) عابلا A (für غابلا). غابلا Ma.

(3) (افركسيوس ?) افردسيوس A. اودسيوس Δ im Inhaltsverzeichnis, افروسيوس Δ im Text. افروسيوس Ma.

Hérrn Jesus Christus am 29. Tage des (Monats) kīhak = homilia II § 1: PG 77, 1369 C [Διὰ γὰρ Θεότητα φύσεως — ἡ Θεία φύσις].

2 (f. 96 r) = ibid. § 3: col. 1372 C [Ὤφθη τοίνυν Θεὸς σήμερον — οὐδὲν διέφθειρεν]. 81

3 (f. 96 r) = ibid. § 4: col. 1373 B [πῶς, φησίν, ἐγένετο σάρξ; — παραχώρει τὸν λόγον τῷ θαυματουργοῦντι Δεσπότῃ]. 82

4 (f. 96 v) = ibid.: col. 1373 C [Ἀλλ' ὅπερ ἔλεγον — ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ]. 83

5 (ff. 96r-97v) = ibid. §§ 6-8: col. 1376 C-1380 A [Ἀλλ' ἐπειδὴ πατήρ τις γενόμενος — ὁ Θεὸς βδελλύσεται]. 84

6 (f. 97 v sq.) = ibid. § 12: col. 1381 D-1384 A [Διὰ ποίαν αἰτίαν — λύει τὴν τυραννίδα τοῦ θανάτου]. 85

7 (f. 98r). Inc. « Gott, das Wort, ist einer allein, und verherrlicht wird er von einem jeden als Gott ». Des. « und er wurde einer ohne Aufhören, und er veränderte sich darnach nicht zu zwei » Nicht identifiziert. 86

8 (f. 98 r.v) = homilia III § 4: PG 77, 1388 D [Ποῦ ὁ διαιρῶν τὸν Χριστόν; — δύο κειμένων πραγμάτων] mit wesentlichen Veränderungen. 87

Epiphanius, Bischof von Cypern (15), « aus seinem grossen Buch, das der Anker (hauǧal) (¹) der Religion genannt wird ».

1 (ff. 98 v sq.) = Ancorati c. 30 vollständig: ed. KARL HOLL, *Epiphanius* I (Leipzig 1915), S. 38 f. 88

2 (ff. 99 r-100 r) = ibid. aus c. 31-32: S. 40,$_{23}$-41,$_{23}$ [τὸ παιδίον ηὔξανε — δίχα σπέρματος ἀνδρὸς γεγεννημένος]. 89

3 (ff. 100 r-104 r = ibid. aus c. 33-37: S. 42,$_{16}$-47,$_{22}$ [ἐν τούτῳ ἀπέδειξεν — καὶ ἐκβαλεῖν ἀπὸ τῆς ἀνθρωπότητος]. 90

4 (ff. 104r-105r) = ibid. aus c. 40-42: S. 50,$_{29}$-52.$_{12}$ [Προέκοπτεν ἡλικίᾳ — ὁδῶν αὐτοῦ]. 91

5 (f. 105 r) = ibid. aus c. 43: S. 53,$_{15}$-54,$_{3}$ [ἔδωκεν ὁ Θεὸς σοφίαν τῷ Σολομῶντι — ἀπὸ σαρκὸς ἄρχεται]. 92

6 (f. 105 v) = ibid. aus c. 46: S. 56,$_{9-11}$ in sehr freier Wiedergabe. 93

7 (f. 106 r) = ibid. aus c. 66: S. 79,$_{26}$-80,$_{11}$ [Μουσῆς ἔφη — οὗτος ἦν ἐξ αὐτῆς ἀνιμώσης]. 94

(¹) Siehe oben S. 349.

95 8 (f. 106r) = ibid. aus c. 75: S. 94, $_{23}$-95, $_{5}$ [Αὐτὸς γὰρ ὁ Σωτήρ — οὐ μεταβαλὼν τὴν θεότητα εἰς ἀνθρωπότητα].

96 9 (f. 106r.v) « Unser Herr wurde Mensch und nahm alle allgemeinen und besonderen Dinge an. Er erschuf sich seinen Leib und die Seele, indem er sprach: Ich habe die Macht, sie zu nehmen, und ich habe die Macht, sie zu geben (Joh. 10, 18) ». Fehlt im Griechischen.

97 10 (ff. 106v-107v) = ibid. aus c. 80 und 81: S. 100, $_{7}$-101, $_{17}$ [φησὶν ὁ Ἀπόστολος, Γενόμενος ὑπὸ νόμον — καὶ πνεῦμα ἀληθείας ... ἀναλλοίωτον].

98 11 (ff. 107v-109r) = ibid. aus c. 92-94: S. 113, $_{9}$-115, $_{16}$ [Πῶς δὲ ἀπαρχὴ γέγονε — σὺν θελήσει ἁγίου Πνεύματος].

99 12 (f. 109r, 4 Zeilen) = Paraphrase des Anfangs von c. 116: S. 143 f.

100 13 (f. 109r.v) = ibid. aus c. 119: S. 148, $_{4}$-149, $_{4}$ [Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεόν — καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον].

101 14 (f. 110r) « Derselbe hl. Epiphanius, Bischof von Cypern, sagt in dem Buche, das er über die zwölf Edelsteine verfasste, im Anker (hauğal) ». Der Anfang ist von Wright a. a. O. S. 921 herausgegeben: « Aber hier im Hause Jakobs wurde die Trauernachricht verkündet, dass Joseph gestorben sei, und andere berichteten, dass er gestorben sei, während er doch König war; und das Blut, das am Kleide war, war nicht von ihm, aber das Kleid war das seinige. Ebenso legten die Söhne Israels Hand an unseren Erlöser, aber an seine Gottheit konnten sie nicht herankommen. Denn an seine Gottheit gelangt kein Akzidens. Und das Blut, womit sie das Kleid (Josephs) beschmutzt hatten, war kein Akzidens, so wie der Tod Christi ». Des. 1 Cor. 2, 8. (Nur diese Schriftstelle steht am Schluss von c. 93 des Ancoratus, S. 115).

Das Zitat findet sich mit inhaltlicher Entsprechung im georgischen Text des Buches über die Edelsteine bei Robert P. Blake and Henri de Vis, *Epiphanius De Gemmis* (*Studies and Documents*, II], (London 1934), S. 73 f., englisch S. 161 f.

102 15 (ff. 110r-119v) Über die Auferstehung der Toten = Kompilation aus den cc. 82-101 des Ancoratus, S. 102-122.

Gregor der Theologe, Bischof von Nazianz, der nach der Absetzung des Macedonius, des Gegners des Hl. Geistes, nach Konstantinopel versetzt wurde (5).

1 (ff. 119v-121v) Er sagt über die heilige, wesensgleiche Dreifaltigkeit: Inc. « Vor allem verkünden wir eine heilige Dreifaltigkeit, den Vater und den Sohn und den Hl. Geist, eine Dreifachheit in der Einzigkeit der Gottheit und eine Verschiedenheit in den Personen, jede Person in ihrem Wesen, ohne dass sie in ihrer Substanz getrennt sind ». Des. « und (die Gottheit Christi) trennte sich nicht von der Seele in der Unterwelt, sondern war mit ihr, beide zusammen in einer Kraft bis zum Ende. Ihm sei Ehre in Ewigkeit. Amen ». Nicht gefunden. Inhalt und Darstellung erinnern an κατὰ μέρος πίστις des Apollinaris. **103**

2 (f. 121v sq.) In der Homilie über die Geburt. Inc. « Die, welche sagen, das Wort Gottes habe in einem Menschen gewohnt, der aus Maria ist, fragen wir in Langmut: Waren die Naturen in einer neuen Schöpfung? » Des. « Die, welche einen festen Verstand haben, sagen nicht: Gott hat in einem Menschen gewohnt. Denn er erschuf etwas Neues, und zwar in einem wunderbaren Geheimnisse ». Nicht gefunden. **104**

3 (f. 122r-v) In der Homilie über den geliebten Sohn. Inc. « Alle Propheten konnten den nicht begreifen, der unbegreiflich ist ». Des. nach Is. 53, 4: « Die, welche sagen, die Gottheit habe durch die Geisseln und die Nägel und alle Wunden gelitten, sind ausgeschlossen ». Freie Kompilation aus der Homilie des Presbyters Gregorius von Antiochien « In illa verba: Hic est filius meus... »: PG 88, col. 1873C [οἱ προφῆται] sqq.; der Schluss dem Sinne nach ebd. col. 1877B. **105**

4 (ff. 122v-124r) In seinem Brief an Cledonius = ep. 101 (ad Cledonium I): PG 37, 177 B-181 A [Μὴ ἀπατάτωσαν οἱ ἄνθρωποι — οὕτω λέγηται]. **106**

5 (f. 124v.r) In der Homilie über die Geburt, die beginnt: Christus ist uns heute geboren = or. 38 § 13: PG 36, 325 B-D [Τὸ δὲ ἦν αὐτὸς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος — τοῦτο τοῖς νοῦν ἔχουσιν ὑψηλότερον]. **107**

Johannes Chrysostomus, Erzbischof von Konstantinopel (30).

1 (ff. 124v-125v) Über den Glauben an die wesensgleiche, heilige Dreifaltigkeit. Inc. « Ich glaube so gemäss dem Glauben der Apostel und aller Martyrer, welche die Werke getan haben bis zu diesen unseren Tagen: Das Wort ist Fleisch ge- **108**

worden und hat nicht einen Menschen angezogen, wie die Gegner sagen, sondern mit seinem eigenen freien Willen wurde er Fleisch aus der hl. Jungfrau Maria und erschuf sich seinen heiligen Leib im Schosse der Unbefleckten ». Des. « Ich glaube vielmehr so, dass die hl. Dreifaltigkeit wesensgleich, herrschend, eine ist, und (bekenne) ein Bekenntnis des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes, in Ewigkeit. Amen ».

109 2 (ff. 125v-135v) Die siebente Homilie zur Erklärung des Briefes an die Hebräer = Auszug und freie Kompilation aus hom. V und VI in epistolam ad Hebraeos: PG 63, 45-60.

110 3 (f. 135v) Aus der Homilie über die Geburt Christi = In Salvatoris N. J. Ch. nativitatem oratio: PG 56, 385 letzte Zeile - 386 Zl. 6 [Σήμερον ὁ ὢν τίκτεται — ἀμεταβλήτου μενούσης τῆς φύσεως].

111 4 (f. 135v) = ibid.: col. 389, $_{2-6}$ [ὁ ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ — ἐμπλέκτεται].

112 5 (f. 135v sq.) Ebd. = nur gedankliche Anklänge an die Fortsetzung der Homilie. « Wer hat gesehen und wer gehört, dass Gott im Schosse eines Weibes sich befand, ohne umschlossen zu werden? Den, welchen der Himmel nicht trägt, hat ihr Schoss nicht umfasst. Aber er wurde aus ihr geboren, ohne seiner Gottheit entkleidet zu werden, und doch auch nicht als blosser Mensch ».

113 6 (f. 136r) Aus der Erklärung des Matthäus-Evangeliums zu 1, 20 = nur dem Sinne nach entnommen aus hom. 4 § 3: PG 57, 42. « Denn der (alles) waltende Geist erschuf einen Leib im Schosse der Jungfrau, den Leib des Wortes; er ist aus der Wirkung des Willens des Hl. Geistes ».

114 7 (f. 236r) Ebd. zu Matth. 26,29 = hom. 82 (alias 83) § 2: PG 58,739, zweitletzte Zeile - 740, $_{5}$ [ὑμῶν μαρτυρούντων — δι' ἀναστάσεως πληροφορίαν].

115 8 (f. 136r.v) Aus der 77. (sic) Homilie zur Erklärung des Johannes-Evangeliums = hom. 87 § 1 in ziemlich freier Wiedergabe: PG 59, 474 ["Ἄξιον δὲ διαπορῆσαι — ταῦτα ἐπεδείκνυτο].

116 9 (f. 136v-139r) Aus der Homilie über die leibliche Geburt, welche beginnt: Ich (sehe) ein wunderbares Geheimnis = hom. in natalem Christi diem: PG 56, 388, $_{40}$ - 390, $_{34}$ ["Ὥσπερ τεχνίτης εὑρὼν — ὃν ἠβουλήθη τρόπον].

117 10 (f. 139r) = ibid.: col. 390, $_{55-58}$ [Καλῶς εἶπεν ὁ προφήτης — κτίζεται].

11 (f. 139r. v) = ibid.: col. 392, $_{50}$-394 [Διά τι δὲ ἐκ παρθένου τίκτεται — Schluss]. 118

12 (f. 139v) Aus der 77. Homilie zur Erklärung des Joh.-Evangeliums = hom. 87 § 2: PG 59, 475, $_{6-10}$ [εἶτα μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς θαλάσσης — εἶναι τὸ σῶμα καὶ ἀκήρατον]. 119

13 (f. 139v sq.) Expositio in psalm. XLVI, § 4: PG 55, 213, drittletzte Zl. — 214, $_{12}$. [Ἀνέβη ὁ Θεὸς ἐν ἀλαλαγμῷ — τὸν ἀέρα ἔτεμνε]. 120

14 (f. 140r. v) Aus der dritten Homilie über 2 Cor.: « Der Herr starb und wurde begraben und stand am dritten Tage auf. Deshalb stellte er Jonas zu einem Gleichnis für sich hin und sprach: Gleich wie Jonas usw. (Matth. 12, 40). Dann sagt er ein wenig darnach in dieser Rede: Gleichwie der Drache, den die Leute von Babel anbeteten, in der Mitte zerbarst, nachdem er die von Daniel, dem Propheten, gereichte Speise genommen hatte, ebenso barst der Tod, als der Leib des Herrn (zu ihm) gekommen war. Und nachdem dieser Leib gekommen war, zerriss er dessen Inneres und stand von den Toten auf ». Apokryph. 121

15 (f. 140v) Aus der vierten Homilie über Hebr. = hom. 4 § 2: PG 63, 39, $_{19-22}$ [τὸν δὲ βραχύ τι — ἐστεφανωμένον]. 122

16 (ff. 140v-142v) Aus der dritten Homilie über Eph. zu 1, 20 = hom. 3 § 1. 2: PG 62, 23, $_{52}$-26, $_{12}$ [Ἀπὸ γὰρ τῆς αὐτῆς δυνάμεως — ἐκεῖ τὸ σῶμα]. 123

17 (f. 142v) Ebd. = hom. 3 § 4: col. 28, $_{4-12}$ [Οὐχ ὁρᾶτε — τί οὐ πείσεται δεινόν;] 124

18 (f. 142v sq. = ibid. § 5: col. 29, $_{23-28}$ [Ἔρχεται καθ' ἑκάσθην — ἀνάξιον αὐτὸν εἶναί φησιν]. 125

19 (f. 143r) Aus der vierten Homilie über Eph. = Paraphrase aus hom. 4 § 2: ibid. col. 33, $_{9-15}$ [Ἐπειδὴ γὰρ εἶπε — καὶ συνεκάθισεν]. 126

20 (f. 143r. v) Aus der fünften Homilie über Eph., zu 2, 16 = sehr freie Wiedergabe, Erweiterung und Umdeutung von hom. 5 § 3: ibid. col. 40, $_{41-51}$ [Οὐκ, εἶπε, καταλλάξῃ — ἀλλὰ καὶ παθών]. 127

21 (ff. 143v-144v) Aus der dritten Homilie über Eph., zu 1, 15. 16 = Paraphrase des Anfangs von hom. 3: ibid. col. 23, $_{18}$-24, $_{12}$ [Οὐδὲν ἦν ἴσον — καὶ Θεὸς πάσης παρακλήσεως] mit Umschreibungen und dem Zuzatz: « das heisst: er weist so an dieser Stelle auf die Menge der Erbarmungen hin, die Gott an uns geoffenbart hat ». 128

129 22 (f. 144 v) Aus der Homilie In ascensionem D. N. J. Ch.: PG 50, 445, $_{26-38}$ [Ὠργίζετο ἡμῖν ὁ Θεός — διέλυσε τὴν ἔχθραν].

130 23 (ff. 144 v-145 v) ibid.: col. 445, $_{47}$-447, $_{27}$ [(τοῦτο καὶ ὁ Χριστὸς ἐποίησε) δι' ἐκείνης τῆς μιᾶς σαρκός, arab. « und Christus wurde emporgenommen in seinem Leibe, weil er das Haupt unserer Natur ist »]. Des. Is. 1,3.

131 24. (f. 145 v sq.) ibid.: col. 448, $_{4-7}$ [ἡ φύσις ἡ εὐτελής — ὃ πόλαι ἐπεθύμουν], erweiternde Paraphrase.

132 25 (f. 146 r) ibid.: col. 448, $_{48}$ - 449, $_{27}$ [Ὅτι δε ἔχαιρον — καὶ σήμερον ὅτε ἀνέβη].

133 26 (f. 146 v) Aus der Homilie über die Verkündigung des Engels an die hl. Maria - apokryph, jeder Satz beginnt mit « Freue dich! » (= Χαῖρε, Ave). Inc. « Freue dich, du, aus der Gott, das Wort, Fleisch wurde, und aus der er im Anfang hervorging, wie der Bräutigam hervorgeht aus seinem Gemach ». Des. « Sei gegrüsst, die du Gnade gefunden hast. Der Herr ist mit dir ».

134 27 (f. 147 r) Aus der ersten Homilie über Eph., zu 1, 3 = völlige Umdeutung von PG 62, 10, Zl. 2 v. unten — 11, $_{3}$. « Wenn du (das Wort) Christus hörst, so denke nicht, er sei Gott allein oder Mensch allein. Vielmehr ist er Gott und Mensch, und er ist einer zusammen... (Der Apostel) sagt: Gepriesen ist Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus. Er sagt nicht: Der Vater des Wortes, sondern der Vater unseres Herrn Jesus Christus, d. h. jenes einzigen Sohnes Gottes, der Mensch und Gott ist ».

135 28 (f. 147 r) In seiner Homilie über die Geburt, die mit den Worten beginnt: Einstmals sagten die Patriarchen und Propheten voraus, und die Gerechten sehnten sich, so zu sehen = hom. in diem natalem D. N. J. Ch.: PG 49, 351, $_{31-33}$ [Ὅθεν οὐκ ἄν τις ἁμάρτοι — παλαιὰν δὲ καὶ ἀρχαίαν].

136 29 (f. 147 r) Ebd.: col. 359, $_{23-24}$ [ὅτι ναὸν ἑαυτῷ κατασκευάσας ὠφέλησε]. « Er ist ein Tempel den sich Gott erschuf »; dazu: « Sind wir nicht zu tadeln, weil wir behaupten, Gott habe sich einen lebendigen Tempel geschaffen durch den Hl. Geist, und durch diesen (Tempel) habe er die Welt erlöst? ».

137 30 (f. 147 r) Ebd. = Auszug aus col. 360, $_{30-33}$ [ὁ τῆς δικαιοσύνης ἥλιος — καὶ ἁγιωτέραν εἰργάσατο].

Theophilus ⟨Patriarch von Alexandrien⟩ (2).

1 (f. 147r) Über den Glauben, das ist über das Konzil von Nizäa = s. Gregorii Nysseni De vita Gregorii thaumaturgi: PG 46, 912 D — 913 A [Εἷς Θεὸς Πατὴρ Λόγου ζῶντος — καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτή] (1). **138**

2 (f. 147v) Aus der 21. ἑορταστική (2): « Er wurde geboren als Mensch aus der Jungfrau, und blieb unserem Geschlechte verwandt in allen unseren Werken ausser der Sünde, indem er in der fremdartigen oder wunderbaren Gestalt seiner Erscheinung kam und die Menschennatur segnete » (3). **139**

Daran schliesst sich: « Vollendet ist der erste Teil dieses Buches ».

Cyrillus, Erzbischof von Alexandrien (52).

1 (f. 148r.v) Der Glaube des hl. Cyrillus = epistola 55: PG 77, 312 B-313 A [οὐκοῦν κατ' ἴχνος ἰόντες — ἰδίᾳ σαρκὶ τῇ τοῦ πάθους δεκτικῇ]. **140**

2 (ff. 148v-151r) « Die Lehre des heiligen Glaubens, welchen der hl. Cyrillus aussprach in dem Buche, das er Hermes nannte (4), Lehre für die Katechumenen, bevor sie getauft werden ». Inc. « Sie sind noch nicht zur vollständigen Vollkommenheit gekommen, sondern sind noch Katechumenen, und man unterweist und erzieht sie in aller Standhaftigkeit des Bekenntnisses des rechten Glaubens an die wesensgleiche Dreifaltigkeit, die da ist eine Gottheit, eine Substanz, eine Natur, eine Kraft, eine Erhabenheit, eine Herrlichkeit, eine Besonderheit, ewig, von jeher, vollkommen, drei Hypostasen (*ʾaqānīm*), drei Personen (*wuǧūh*), körperlos, unerschaf- **141**

(1) Von Pfarrer Ignaz Rucker in Oxenbronn festgestellt.

(2) الارطسدكى A. الارطستيكا B. Kairo 654. الارطسكا Δ.

(3) Den armenischen Text aus dem Florileg des Timotheus Aelurus hat mir Pfarrer Rucker samt seiner eigenen griechischen Rückübersetzung mitgeteilt. Vgl. Ed. Schwartz a. a. O., S. 114.

(4) (sic) فى الكتاب الذى سماه بهموش A; بهرمس ... Mᵃ. In der Liste der koptisch vorhandenen Werke des Cyrillus (siehe oben S. 352) cod. Vat. ar. 126, f. 238r: كتاب المعروف بهرمس « das Buch, das bekannt ist unter dem Namen Hermes »; darüber ist geschrieben ϩⲉⲣⲙⲏⲥ. Bei Abu'l-Barakāt unter den Schriften des Cyrillus an letzter Stelle: كتاب يسمى هرمس « ein Buch, das genannt wird Hermes »; siehe W. Riedel a. a. O., S. 646. Äthiopisch አርማስ « Ărmās ».

fen, unbeherrscht (?) (1), unveränderlich, ohne Anfang des Seins, ohne Ende in Zeit und Jahrhunderten ». Es folgt eine vollständige Christologie. Des. « Dieses alles erfahren die Menschen in den heiligen Unterweisungen, bevor sie die hl. Taufe emgfangen, die aus dem Wasser und dem Hl. Geiste ist im Namen der wesensgleichen Dreifaltigkeit, des Vaters usw. ». Das Ganze hat mit den 7 Dialogen ad Hermiam presbyterum in PG 75, 657-1124 nichts gemeinsam.

142 3 (ff. 151 r-154 v) Homilie über unsern Herrn Jesus Christus. Inc. « Unsere heiligen Väter haben uns gelehrt zu glauben an einen Gott, den allmächtigen, der ohne Anfang ist, ewig, von jeher, der kein Ende hat ». Des. « Christus, der alles vollendet, nimmt auch diejenigen auf, die würdig sind ». Unterschoben.

143 4 (f. 154 v sq.) Aus dem Briefe an Johannes (2), der in Reinheit ein aszetisches Leben führte. Inc. « Unsere reinen Väter schrieben uns über unseren Herrn Jesus Christus, dass er das Wort ist und der eingeborene Sohn vom Wesen des Vaters, wahrer Gott vom wahren Gott ». Des. « Der Leib gehört ihm zu und nicht einem anderen ». — Nicht identifiziert.

144 5 (f. 155 r) Ohne Überschrift, wahrscheinlich aus dem vorigen Werk. Inc. « Das Wort war immer aus dem, in dem es war, und es wurde Mensch. Aber nachdem es in unserer Gestalt erschienen war, blieb es Wort von dem, in dem es war. Und wir bekennen von Christus nicht, dass er zuerst Mensch war und dann Gott wurde; vielmehr war Gott, das Wort, zuerst ». Des. « Er nahm die Gestalt des Knechtes an und blieb in der Wesensgleichheit des Vaters und wurde nicht (zuerst) Mensch, und nahm (erst darnach) den Reichtum der Gottheit an ».

145 6 (ff. 155 v-156 v) Über den rechten Glauben = ep. 55: PG 77, 316 A-317 A [Τὶ οὖν ἐροῦμεν; — ἤτοι τῆς πίστεως ἢ ὁμολογία]. Der Anfang ist bei W. Wright a. a. O., S. 924 abgedruckt.

146 7 (f. 157 r. v) An die Mönche, in der Homilie über die Gottesgebärerin und Jungfrau Maria = ep. 1: ibid. col. 27 BC, mit Übersetzung des ersten und freier Wiedergabe des Sinnes der folgenden Sätze [τόν τε ἐκ Θεοῦ φύντα Λόγον etc.].

(1) غير ظافر بها.

(2) W. Wright a. a. O., S. 924: « to John of Antioch ».

8 (f. 157 v sq.) Aus dem zweiten Buche des Thesaurus ([1]): « Christus ist der Erstgeborene der Toten (Col. 1, 18), und zuerst erweckte er seinen Leib ohne Verderbnis, und zuerst erhob er ihn über den Himmel. Deshalb sagt er: Ich bin der Ort (so) und die Türe (vgl. Joh. 10, 7. 9) ([2]). Vor der Auferstehung war der heilige Leib des Herrn für den Tod empfänglich; nach der Auferstehung aber ist er nicht mehr leidensfähig und ist unsterblich ». Nicht gefunden ([3]). **147**

9 (f. 158 r.v) Aus der Rede an den König Theodosius über den rechten Glauben = PG 76, 1197 C-1200 A [γέγονε γὰρ εμφανὴς ὁ ἀσώματος — σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ]. **148**

10 (f. 158 v) Aus der Rede an Johannes (Bischof von Antiochen) = ep. 39: PG 77, 180 C [Ἀπαθῆ πρὸς τούτῳ — ἀναφέρει πάθη]. Der Anfang bei Wright a. a. O. S. 925 mitgeteilt. **149**

11 ff. 158 v-160 r) An Nestorius ep. 4: PG 77, 45 B-48 B [Ἔφη τοίνυν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος — συνεδρεύει τῷ Πατρί]. **150**

12 (f. 160 r.v) Aus der Homilie « Einer ist Christus ». Inc. « Wir folgen den rechten Gedanken und richten uns nach der geziemenden Rede, indem wir für wahr halten, was wir sagen, dass er (nämlich) fern von Leiden ist ». Des. « Wir aber bekennen, dass er der eine der Dreifaltigkeit ist, der gekreuzigt wurde, wobei die Natur der heiligen Dreifaltigkeit leidensunfähig blieb ». Nicht gefunden. **151**

13 (f. 160v sq.) Aus seinem fünften Tomos gegen die Lästerung des Nestorius = adv. Nestorium liber V, cap. 4: PG 76, 232 C-233 A. [οὐ γάρ τοι προσήκει — μεμένηκε δὲ ἀπαθὴς ὥς Θεός]. **152**

([1]) يسورس A, lies في كتابه الثاني الذي لسسورس .تيسسورس B. Wright ebd.: from the 2nd treatise to Calosyrius « against the anthropomorphists ».

([2]) انا الموضع والباب — vielleicht falsche Übersetzung aus koptischem: « Ich bin der Ort der (ⲛ̄ⲧⲉ) Türe »?

([3]) Die arabische Übersetzung eines « Buches der Schätze (كتاب الكنوز) von Cyrillus in 8 Kapiteln (فصول) mit Erklärung ebensovieler Schriftstellen ist überliefert in der Hs Petersburg or. 3, 6 (geschr. i. J. 1205); siehe *Catalogue des manuscrits et xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de St. Pétersbourg* (1852), S. 2 f. Es handelt sich, wie es scheint, um Exzerpte und Kompilationen aus dem « Thesaurus ».

153 14 (f. 161 r.v) Aus dem Brief an Johannes, Erzbischof von Antiochien = ep. 39: PG 77, 176 D-177 A [῾Ομολογοῦμεν — ληφθέντα ναόν].

154 15 (f. 161 v sq.) Aus dem Brief an Acacius, Erzbischof von Beroea ([1]) = ep. 33: ibid. col. 160 C-161 A mit Änderungen [Nec vero simpliciter — secundum beati Petri vocem]. Der Anfang bei WRIGHT a. a. O., S. 925.

155 16 (f. 162 r.v) Aus dem Brief an Acacius, Bischof von Melitene = Umdeutung von ep. 40: ibid. col. 192 CD [Γέγονε γὰρ σὰρξ ὁ Λόγος — δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν].

156 17 (f. 162 v sq.) Kurzes Wort des hl. Cyrillus und der in Alexandrien versammelten Synode = ep. 17: ibid. col. 109 B-D [φαμὲν ὅτι αὐτὸς ὁ μονογενὴς — ἕνα προσκυνοῦμεν Υἱὸν καὶ Κύριον Ἰησοῦν Χριστόν].

157 18 (f. 163 r) Aus demselben Brief = col. 112 C [ἀλλ' οὐδὲ Θεὸν — φρονεῖν καὶ λέγειν].

158 19 (f. 165 r.v) Aus demselben Brief = col. 113 A-C [῾Ομολογοῦμεν — καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν ὁμολογοῦντες].

159 20 (ff. 163 v-165 r) Aus demselbenBrief = col. 120 B- 121 D. [die 12 Anathematismen].

160 21 (ff. 165 r-168 r) Brief an Nestorius = ep. 4: ibid. col. 44-49. Der Anfang bei Wright a. a. O., S. 926 mitgeteilt.

161 22 (ff. 168 r-170 v) Über den Glauben, an Nestorius. Inc. « Wer teilt die Stimmen (= Zeugnisse), die in den (heiligen) Schriften sind, in (solche, welche reden von) zwei Gestalten und zwei Personen, die von Christus ausgesagt werden? ». Der Auszug handelt nur von der Frage über eine oder zwei Naturen in Christus. Des. « Aber ich erkenne, dass vom Herrn seine Gottheit und seine Menschheit zugleich ausgesagt werden infolge einer Vereinigung; denn er ist Gott und Mensch ». Nicht identifiziert. Vgl. K. P. 39.

162 23 (f. 170 v) Aus einem Brief an Nestorius = ep. 17: PG 77, 116 A [οὐδὲ γάρ ἐστι διπλοῦς — ἀλλ' εἷς ἐξ ἀμφοῖν].

163 24 (f. 170 v) An die Orientalen: « Er ist eine Substanz mit dem Vater gemäss der Gottheit, und er ist eine Substanz gemäss der Menschheit, und die Vereinigung geschah aus zwei Naturen. Deshalb ist er ein Herr, und der, den wir bekennen, ist ein Christus gemäss dem Glaubenssatz von der

([1]) الى افاميس اسقف اموريا B; WRIGHT: « to... bishop of Amorium (?) ».

Vereinigung, ohne Vermischung. Wir bekennen von der reinen Jungfrau, dass sie Gott, das Wort, geboren hat, und er wurde Mensch und machte den Leib, den er aus ihr annahm, eins mit sich von der Zeit an, da sie ihn empfing ›. (Unterschoben?).

25 (f. 170v sq.) Über das Geheimnis des Glaubens, geschrieben im dritten Jahre des Cyclus. Inc. « Wie ich schon früher sagte, kommt die Natur des Menschen und das Verderbnis (der Tod) dem Herrn zu wegen des Ungehorsams des Adam. Der Schöpfer wollte sie (die menschliche Natur) ein zweitesmal so erschaffen wie das erstemal, und er sah sie unverdorben und makellos ›. Des. (Nach dem Vergleich mit dem Eisen im Feuer) ‹ Wenn dieses mit den Sinnen wahrnehmbare Feuer seine Kraft auf die Formen überträgt, wie sollte das alles lebendig machende Wort Gottes zu schwach sein, um den mit ihm vereinigten Leib zu reinigen? Wahrlich, es ist lebendig machend und erlösend ». Nicht identifiziert. **164**

26 (f. 171r) Aus dem, was er gegen Nestorius schrieb. ‹ Alles, was von einer Person und einer Natur gesagt wird, kommt dem Worte (Logos) zu; es ist Fleisch geworden ›. Nicht gefunden. **165**

27 (f. 171r.v) Aus dem Schatz = Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate: PG 75, 376 A-C [λέγει πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ μαθητὰς — βεβαιώσῃ τὴν πίστιν]. **166**

28 (f. 171v sq.) Kurz darnach = col. 380 A [Εἰ ἀληθεύει λέγων ὁ Παῦλος — τὰ πάντα τετραχηλιασμένα]. **167**

29 (f. 171v sq.) An den Priester Eulogius = ep. 44: PG 77, 225D, nur dem Sinne nach wiedergegeben: ‹ Jene bekennen die Vereinigung, und wir trennen nicht das, was zur Vereinigung gekommen ist. Vielmehr ist er nur ein Sohn und eine Natur des Wortes, das Fleisch geworden ist ». **168**

30 (f. 172r) Darüber, dass Christus einer ist = Quod unus sit Christus: PG 75, 1297 C [Μὴ γάρ μοι διέλῃς — ἕνα Χριστόν]. **169**

31 (f. 172r) ‹ Wir glauben an jedem Orte, dass er sein Sohn ist und ein Herr, Emmanuel, der aus der reinen Jungfrau, der Gottesgebärerin, geboren ist. Und wir nehmen zu jeder Zeit an, was Gott gebührt und was dem Menschen gebührt. Und wir bekennen von ihm, dass er in Wahrheit Gott ist, und die reine Jungfrau nennen wir Gottesgebärerin, Mutter Gottes. Deshalb wird gesagt, dass er es ist, der gekreuzigt **170**

und begraben wurde und auferstand, und der kommen wird, die Lebendigen und die Toten zu richten, wie die Apostel und unsere seligen Väter, die in Nizäa waren, lehren ».

171 32 (ff. 172r-173r) « Unter dem, was Timotheus (Aelurus) behauptete (steht auch dieses): Wenn einer wagt zu sagen, unsere Väter hätten es angenommen, dass Gott das Wort in der Menschheit, die er sich erschuf, Fleisch wurde, und dass er eine Gott dem Worte, das vor Jahrhunderten ist, eigentümliche Natur ist, und die Menschheit, die er erschuf... ». Dieser Anfang arab. bei WRIGHT a. a. O., S. 927. Des. « Sie spotten über sich selbst, denn heuchlerisch wollen sie andere (als) Lügner verurteilen ». Nicht gefunden.

172 33 (f. 173r.v) Aus der fünften Homilie zu 1 Cor., lat. aus dieser Hs [1] bei ANG. MAI, *Spicilegium Romanum,* X, 200 sq.; armenisch im « Siegel des Glaubens », siehe « *Revue de l'histoire ecclésiastique* » 25 (1929), S. 12 f.

173 34 (ff. 173v-175v) Über die Menschwerdung des Wortes. Inc. « Das Geheimnis des Heiles ist tief und gross und verdient in Wahrheit bewundert zu werden, ist am meisten geliebt und überragt auch die Engel ». Des. « Wir aber wandeln den Weg, auf dem nichts von Lüge ist, oder an dem königlichen, rechten Orte; und uns wird jene, nicht zu verachtende himmlische Krone zukommen, Jesus Christus, unser Herr, dem Ehre sei in Ewigkeit. Amen ». Nicht gefunden.

174 35 (f. 176v sq.) « Im ersten Buche des Schatzes » dem Sinne nach, nur mit einzelnen Gedanken und Worten entnommen aus Thesaurus de Trinitate assertio 25: PG 75, 405 D. 408 B. « Der Erlöser ist einzig erzeugt aus dem Vater. Dieses ist so über ihn zu verstehen: er ist der Eingeborene allein. Es wird also von ihm gesagt: Er hat das Wort der Heilsordnung erschaffen und leidet um der Erlösung der Welt willen; oder: Der Logos wird Fleisch, und doch ist er der einzig Erzeugte des Vaters ».

175 36 (f. 177r.v) « Im siebenten Kapitel des zweiten Buches des Schatzes über die Geister, von denen im Brief an die Philipper die Rede ist, indem er sagt: Dieser ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Geschöpfe » (Col. 1, 15). Inc. « Beachte wieder, was diese Macht (= der

[1] Irrtümlich a. a. O.: « Ex codice syriaco 101 ».

Sinn dieser Stelle?) ist: Dieser ist sein Ebenbild. Wir haben schon am Anfange dieser von uns gehaltenen Homilie über dieses Wort gesprochen, damit nichts bezüglich des inhaltlichen Zusammenhanges des uns vorgelegten Abschnittes übersehen wird ». Des. « Er sagt: Durch ihn ist die ganze Schöpfung erschaffen, was im Himmel und was auf der Erde ist, das Sichtbare und das Unsichtbare. Wir reden von den unkörperlichen Wesen und von den vernünftigen, unsichtbaren Geistern, und wir reden von den sichtbaren Körpern ». Diese Abhandlung kommt in dem überlieferten « Thesaurus » nicht vor.

37 (ff. 177 v-179 v) « Im achten Kapitel der nämlichen Homilie über das, was in den vom Weisen [1] ausgesprochenen Gleichnissen geschrieben ist: Der Herr hat mich erschaffen » (Eccli. 24, 12). Inc. « Dieses sagten wir gemäss der schon früher ausgesprochenen Meinung über die in den Gleichnissen (Sprüchwörtern) vorkommende Stelle... Der Herr hat mich erschaffen am Anfange seiner Wege und seiner Werke (Eccli. 24. 12. 14. Prov. 8, 22). Dieses bezieht sich auf seine Menschheit ». Des. « Diese sind es, die er erlöste aus der Macht der Finsternis, und denen er geleuchtet hat mit seinen Geboten, nachdem sie sich von ihrem Irrtum abgewandt und dem wahren Gott gedient hatten ». Kompilation aus der assertio 15 des Thesaurus? **176**

38 (f. 179 v sq.) « Bald darnach in demselben Kapitel ». Der Text ist verderbt und fast unverständlich. Inc. « Die Schöpfung des Geistes war gemäss der Erkenntnis seines Anfanges (= wie wir aus dem Anfang der Hl. Schrift erkennen?) vor aller Schöpfung » [2]. Des. « Er litt für uns im Fleische in der Gestalt des Fleisches der Sünde, damit er die Sünde in seinem Leibe zu schanden mache ». **177**

39 (f. 180 r) In demselben Kapitel. — Der Text ist sehr korrupt [3], der Sinn ist ungefähr dieser: « Wenn derjenige, **178**

(1) « von der Weisheit » Δ.

(2) وخليقة الروح كمعرفة اوله قبل كل الخليقة يقام على هذا الجزو بعقوبة (Δ الجزوا كعقوبة) تخلصنا الذى كان فى اخر الايام صار انسانًا الخ.

(3) لو لم يتخلق الذى هو انه لو لم ينزل الى الخليقه ما كانت البريه تقدر تتامله وليس البشر وحدهم (Δ وحودهم) الذين لا يقدرون تتامله. بل والبريه

der (immer) ist, (die Menschheit Christi) nicht erschaffen hätte, (und) wenn er nicht zu den Geschöpfen herabgestiegen wäre, so hätte die Schöpfung ihn nicht schauen können, und nicht allein die Menschen, die ihn nicht schauen können, sondern auch die erhabene Schöpfung jeglicher Art der vernünftigen und geistigen Wesen hätte ihn nicht geschaut mit dem, was in ihm ist ».

Die folgenden Zitate 40-47 sind nur eine inhaltliche, nicht wörtliche Wiedergabe des zugrunde liegenden griechischen Originals.

179 40 (f. 180r) Im 49. Kapitel der Homilie Quod unus sit Christus: PG 75, 1273 D [Θεὸς γὰρ ἦν ὁ σαρκούμενος — γηΐνου σώματος].

180 41 (f. 180r) In der 71. Frage = ibid. col. 1280 D [λαβὼν ἄνθρωπον — ἐν τῇ ἁγίᾳ Παρθένῳ].

181 42 (f. 180r.v) In der 75. Frage = col. 1285 A [καὶ Θεὸς πρόσφατος — κοινωνοῦν εὐκλείας].

182 43 (f. 180v) In der 83 Frage = col. 1288 B [οὐκοῦν καθ' ἕνωσιν — ἡ τοῦ δούλου μορφή].

183 44 (f. 180v sq.) In der 87. Frage = col. 1288 CD ["Αθρει δὴ οὖν — συνῆφθαί φασι].

184 45 (f. 181r) In der 117. Frage = col. 1296 B [Τὸ δὲ μὴ φύσει προσὸν — ἐγχωροῦν].

185 46 (f. 181r. v) In der 207. Frage = col. 1340 C [εἰ γὰρ ἔγνωσαν — ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ιουδαίων ἐστί].

186 47 (f. 181v) In der 217. Frage = col. 1344 D-1345 A ['Αλλὰ τὸ ἰσότιμόν τινι — τὸ ἐν πᾶσι τελοῦν].

187 48 (ff. 182r-187v) An Succensus, Bischof von Diocaesarea in Isaurien (2) = ep. 45: PG 77, 228-237 (ganz).

188 49 (ff. 187v-192r) Zweiter Brief an denselben (3) = ep. 46: ibid. col. 237-245 C in sehr freier Wiedergabe ['Εμφανῆ — ἀλλὰ μετά τινος δόλου].

189 50 (ff. 192r-207v) An die gottesfürchtigen Könige = Ad reginas de recta fide: PG 76, 1340 A-1416 C [ὥσπερ ἐστὶν εἷς Θεὸς

العاليه من كل شى (Δ شكل) الناطقه والروحانيين (Δ الروحانيين) ما كانوا يتاملوه بما هو فيه.

(2) سوكنسس اسقف دياقيسارية الهيسورية A. B.

(3) سوكيسوس A. سوكنسوس B.

ὁ Πατήρ — καὶ ἐνανθρωπήσας Θεός]; darauf noch 6 Zeilen mit gedrängter Zusammenfassung des folgenden griechischen Textes.

51 (f. 207v sq.) Aus dem 7. Kapitel der Erklärung des Geheimnisses Christi, worin er dem Glauben der Nestorianer entgegentritt. Inc. « Wenn die, welche an die zwei Naturen glauben, uns sagen: Welche der beiden (Naturen) erkennt der Vater als von sich ausgegangen? (so ist die Antwort:) jene, die er am Anfang seinen eigenen Sohn nannte ». Des. « Er nimmt die dem Leib zukommende Verdemütigung an, und er erschien in Wahrheit auf der Erde, damit die Ungläubigen wegen des Wunders erstaunen. Die Tat ist notwendig, damit sich ihr Herz mit der Stimme des Vaters (scil. Dies ist mein geliebter Sohn) zufrieden gibt ». 190

52 (ff. 208r-210v) In den Scholien, im 13. (Kapitel) = Paraphrase aus De incarnatione Unigeniti, cap. 13: PG 75, 1384-1388. Der Anfang bei WRIGHT a. a. O., S. 928 arabisch. 191

Theodosius, Erzbischof von Alexandrien, der über die heilige, wesensgleiche Dreifaltigkeit und über die Gottesfeinde seiner Zeit ein Bekenntnis ablegte und diese Homilie nach seiner Verbannung verfasste (3).

1 (ff. 210v-219r) Inc. « Der Prophet Isaias, der die grosse Stimme im dritten Kapitel hörte ([1]), sagt, als er die grosse Herrlichkeit Gottes geschaut hatte ». Des. « Und die Segnungen unseres Herrn Jesus Christus seien über einem jeden, der so glaubt. Amen. ». Auszüge aus dieser Homilie sind lateinisch übersetzt bei ANG. MAI, *Spicilegium Romanum,* III, 717-721, wiederholt in PG 86, 282-286. 192

2 (ff. 219v-222r) Brief desselben, geschrieben aus seiner Verbannung an das Christus liebende Volk in Alexandrien. Auszüge lat. bei A. MAI a. a. O., S. 713-717 und PG 86, 279-282. 193

3 (ff. 222v-223v) In seinem Synodikonbrief ([2]) an Severus, Patriarch von Antiochien, als er selbst Patriarch über Alexandrien geworden war. Lat. bei A. MAI a. a. O., S. 711 f. und PG 86, 277 f. 194

([1]) صاحب الصوت العظيم من الاصحاح الثالث.

([2]) Schreibweisen in den Hss hier und an den folgenden Stellen: سنوديقا , سنوديقى , سنديقن , رسالة سنوديقن.

Severus, Patriarch und Erzbischof von Antiochien (9).

195 1 (ff. 223 v-228 v) « Glaubensbekenntnis, das Severus an den Gott liebenden König Anastasius und das Volk schrieb, als der gottlose Macedonius ihn verbannt hatte. Der König aber nahm es, küsste es und legte es in die Schatzkammer des Reiches als Gesetz für die Kirche, auf dass es von uns alle Stimmen der Gegner hinwegnehme ». Lat. übersetzt bei A. Mai a. a. O., S. 731-738.

196 2 (ff. 228 v-231 v) Aus dem Brief an Julianus von Halikarnassus über die Menschwerdung des Herrn. Inc. « Wir wollen nun den seligen Gregorius, Bischof von Nyssa, den Bruder des grossen Basilius, hören im dritten Buch, das er schrieb, indem er sagt: Nachdem das Wort Fleisch geworden war in der Gestalt unseres Fleisches... « Daran schliessen sich noch Zeugnisse aus folgenden Väterschriften: Vierte Homilie desselben Gregor von Nyssa, Brief des Proclus an die Bewohner von Smyrna. Irenäus von Lugdunum (ff. 229 v-230 v, wie oben Nr. 3), zweites Buch des Schatzes von Cyrillus, Gregor der Grosse (der Theologe), zwölftes Capitulum des Cyrillus samt Erklärung. Des. « Und Eutyches sagt über den Leib des Herrn, dass er nicht von uns sei ».

197 3 (ff. 231 v-233 r) Homilie über das Schriftwort: Mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Matth. 27, 46). Inc. « Als Gott, das Wort, sich erniedrigt hatte und Mensch geworden war ohne Veränderung und an unserer Natur teilnahm, die Sünde ausgenommen, da ertrug er es, den Tod zu kosten ». Des. « Und er liess mit seinem freien Willen das, was getrennt war, an einen Ort zurückkehren, das heisst die Seele und den Leib, den er von den Toten auferweckte, und es leuchtete über uns die Sonne der Gerechtigkeit im Glanze der Auferstehung ».

198 4 (ff. 223r-234r) « Rede, die er vor einem Könige sprach ». Lat. bei Mai a. a. O., S. 729 f.

199 5 (f. 234 r. v) « Ebenfalls an den König ». Inc. « Ich bekenne oftmals und verleugne niemals, was ich geschrieben habe, wie auch niemand meinem Herzen gefallen kann, wenn er meinen Glauben leugnet, auch wenn man mich in Schrecken setzt (mit der Drohung), mich an ferne Orte zu schicken oder mich dem Feuer zu übergeben oder mich den wilden Tieren auszuliefern ». Des. « Der, welcher seiner Natur nach

unsterblich und leidensunfähig ist, war in einer unaussprechlichen Einzigkeit ».

6 (f. 234 v) « Ebenfalls an den König. Der Tod geschah in dieser Weise: Nachdem das Wort den Leib in der Natur angenommen hatte, nahm es auch den Tod an mit seinem freien Willen. Nachdem es mit dem sterblichen Leibe eins geworden war, wollte es auch dem Leibe nach sterben und von den Toten auferstehen unsertwegen. Die Heilsordnung seiner Geburt aus der heiligen Jungfrau und sein Tod und seine Auferstehung geschah unsertwegen und zu unserer Erlösung und wegen unserer Rückkehr zu ihm. Und er ist unser Herr und Erlöser Jesus Christus ». **200**

7 (ff. 234 v-235 v) Aus dem Synodikonbrief des Severus an Johannes, Erzbischof von Alexandrien. Anfang und Ende, dazu Inhaltsangabe bei A. Mai a. a. O., S. 728 f. **201**

8 (f. 235 v sq.) Inc. « Einer ist Jesus Christus, der Herr, Gott, das Wort, das Fleisch und Mensch geworden ist unsertwegen in einer heiligen Natur aus der heiligen Dreifaltigkeit, für uns dem Leibe nach gekreuzigt wurde und dem Leibe nach starb und begraben wurde und von den Toten auferstand ». Des. « Sehet nun, dieses ist die Bestimmung des Dienstes Gottes, in dem ihr stehet, in dem ihr beharret und wandelt auf dem Wege des Königtums (auf dem königlichen Wege) ». **202**

9 (ff. 236 r-240 v) Aus dem Synodikonschreiben an Theodosius, Erzbischof von Alexandrien, als Antwort auf dessen Schreiben. Lat. bei A. Mai a. a. O., S. 722-728. **203**

Jakob, Bischof der Stadt Sarūǧ (4). Die im Folgenden zitierten Homilien stehen mit verschiedener arabischen Übersetzung in der Kairiner Ausgabe der Homilien dieses syrischen Schriftstellers: *kitāb majāmir aj muwāʿiz as-Sarūǧī.* 1621 Mart. (= 1905 Ch.).

1 (f. 240 v sq.) « In der Homilie über die Geburt, die mit den Worten beginnt: Wunderbar ist deine Geburt, o Sohn Gottes ». Inc. « Und der Schöpfer, das kleine Kind, wuchs im Schosse ». Des. « Er erhob die Grundlage seines Leibes in grossem Reichtum ». Vgl. a. a. O., S. 263, $_{1-5}$. **204**

2 (f. 241 r) Aus der nämlichen Homilie. Inc. « Der Hl. Geist wird auf dich herabkommen in Reinheit, und die Kraft des **205**

Allerhöchsten wird dich überschatten in Freude ». Des. « Und ein Leib wird gewoben aus dem Webstuhl deines Schosses ». Vgl. ebd. S. 252,$_{22}$-253,$_{2}$.

206 3 (f. 241 r. v) « Aus der Rede über das lebendigmachende Leiden, welche beginnt: O Sohn des lebendigen Gottes, Wort, das ein Schlachtopfer für unsere Sünden wurde ». Inc. « Er erschuf sich eine Brust im Schosse der Jungfrau, damit an ihr der jungfräuliche (Jünger Johannes) liege, der das Geheimnis verwalten sollte ». Des. « Er kam zu allen, um uns die Freiheit zu geben ». Vg. ebd. S. 566,$_{12-17}$.

207 4 (f. 241 v sq.) Aus der nämlichen Rede. Inc. « In einer wunderbaren Verdemütigung stieg Gott, das Wort, hernieder, und es staunten die verborgenen, erhabenen Heerscharen ». Des. « Und sein Name ist grösser als die Sonne, und früher als der Mond ». Vgl. ebd. S. 560,$_{5-9}$.

208 (Ff. 242 r-246 v. 254 r. v) **Benjamin,** Patriarch von Alexandrien, « in der 16. ἑορταστική, worin er die Gegner (am Rande: die Arianer und Apollinaristen) tadelt, welche behaupten, die Gottheit Gottes des Wortes, sei sterblich ». Abgedruckt mit Varianten in der arabischen Zeitschrift *ṭarīq al-ḥajat* (« Weg der Lebens », 2. Jahrg. [Alexandrien 1932], S. 38-43). Inc. « Seien wir nun bereit, meine Brüder und meine Geliebten, zum Fasten und zum Dienste Gottes ». Des. « Wir aber bekennen, dass er nach der Vereinigung e i n e Natur ist, wie die Hypostase, welche nur eine Hypostase des einen Sohnes ist. und nur eine Tätigkeit, und es besteht ein grosser Unterschied zwischen uns und jenen » (1).

Von den folgenden 27 Synodikon-Schreiben (epistolae synodicae, n. 209-235) sind die meisten mitgeteilt in *kitāb al-ḫarīda an-nafīsa fī ta'rīḫ al-kanīsa,* Bd. II. Kairo 1924 (2). Der dort abgedruckte Text weicht aber vielfach von demjenigen in unserer Hs ab und ist oftmals gekürzt, was eher auf willkürliche Änderung durch den Herausgeber als auf Varianten seiner handschriftlichen Vorlage zurückzuführen ist (3).

(1) Dieser Osterfestbrief wird erwähnt von Euseb. Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Iacobitarum* (Paris 1713), S. 172.

(2) Siehe *Oriens christianus*. III. Ser., 2 (1928), S. 173.

(3) Die Regierungsjahre der P a t r i a r c h e n, von denen Synodikonschreiben oder Festbriefe zitiert werden, nach der Aufstellung von M. Chaine. *La*

209 (Ff. 254 v. 248 r-253 v. 247 r. v. 255 r. v) **Johannes** (IV), Patriarch von Alexandrien, an Cyriacus, Patriarch von Antiochien. Hsg. in *Ḫarīda* (II) S. 163-170. Vgl. Jos. SIM. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, II, 116.

210 (Ff. 255 v-262 v) **Cyriacus** an Markus, P. von Alexandrien. *Ḫarīda* S. 179-185. Anfang und Auszüge in *Bibl. or.* II, 117.

211 (Ff. 263 r-265 v) **Theodosius,** P. von Antiochien, an Michael (III), P. von Alexandrien. Anfang und Auszug in *Bibl. or.* II, 124 f.

212 (Ff. 265 v.266 v. 274 r. v. 268 r) **Dionysius** (II), P. von Antiochien, an denselben Michael. *Ḫarīda* S. 225-228. Vgl. *Bibl. or.* II, 125.

213 (Ff. 268 r-271 r) Michael (recte **Gabriel** I), P. von Alexandrien, an Johannes (IV), P. von Antiochien. *Ḫarīda* S. 255-258.

214 (Ff. 271 r-273 r) **Kosmas** (III), P. von Alexandrien, an denselben Johannes. Ebd. S. 259-261.

215 (Ff. 273 r. v. 267 r. v. 275 r-276 r) Derselbe Kosmas an Basilius (I), P. von Antiochien. Fehlt in *Ḫarīda*. Inc. « Und wir glauben an einen Gott, den alles umfassenden Vater, und an seinen eingeborenen Sohn ». Des. « Und die Menschen lernten nicht die Unterscheidung und das Wissen, das in dem von uns ausgesprochenen Glauben ist ».

216 (Ff. 276 r-285 r) **Basilius,** P. von Antiochien, an Kosmas. *Ḫarīda* S. 280. 289. Anfang und Schluss in *Bibl. or.* II, 126.

---

chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de Éthiopie (Paris 1925), S. 251-256: *a*) der alexandrinischen-Theodosius (195) 536-?. Johannes (202)?. Benjamin 623-662. Johannes (IV) 776-799. Markus (II) gest. 819. Michael (III) gest. 907. Gabriel (I) 910-921. Kosmas (III) gest. 933. Makarius (933-953). Menas (II) 956-974). Philotheus 979-1003. Zacharias 1004-1032. Sanutius (II) 1032-1046. Christodulus 1047-1077.

b) der antiochenischen-Severus (202-204) 512-518, gest. 538. Cyriacus 793-817. Theodosius 887-896. Dionysius (II) 896-908. Johannes (IV) 909-922. Basilius (I) 923-935. Johannes (V) 936-956. Dionysius (III) 958-960. Johannes (VII) 964-985. Athanasius (V) 987-1003. Johannes (VIII) 1004-1033. Dionysius (IV) 1034-1044. Johannes (IX) 1049-1058.

217 (Ff. 285r-287v) **Makarius,** P. von Alexandrien, an Johannes (V), P. von Antiochien. *Ḫarīda* S. 262-264.
(F. 287v unten:) « Ende des zweiten Teiles ».

218 (Ff. 288r-293v) **Dionysius** (III), Erzbischof von Antiochien, an Menas (II), Erzbischof von Alexandrien. *Ḫarīda* S. 291-297. Vgl. *Bibl. or.* II, 131 f.

219 (Ff. 293v-294v. 305r.v. 304r.v) **Menas** (II) an Johannes (VII), P. von Antiochien. *Ḫarīda* S. 265-268.

220 (Ff. 304r.v. 296r-298v) Zweites Schreiben des Dionysius, P. von Antiochien, an Menas, P. von Alexandrien. In *Ḫarīda* ausgelassen. Inc. « Wir glauben und bekennen einen Gott ». Des. « Diejenigen, welche jenen widerstehen, indem sie seinem Unglauben folgen, wird er mit der Ausschliessung auf alle Zeit bestrafen ».

221 (Ff. 298v-303v. 295r.v. 306r-307v) **Johannes,** P. von Antiochien, an denselben Menas, « als der Kaiser der Rhomäer ihn gefangen nach Konstantinopel bringen liess, wo er in Anwesenheit des Kaisers, der Priester und der Minister mit Johannes, dem Patr. von Konstantinopel, eine Disputation hatte, niedergeschrieben am 24. August 1280 der Griechen (= 969 Ch.) ». *Ḫarīda* S. 298-306. Kurzer Anfang hsg. in *Bibl. or.* II, 132. Vgl. Eus. Renaudot, *Historia*... S. 356 f.

222 (Ff. 307v-311r) Zweites Synodikonschreiben des Johannes an Menas. In *Ḫarīda* ausgelassen. Arab. und lat. in *Bibl. or.* II, 132-140. Vgl. Renaudot, S. 364.

223 (Ff. 311r-313v. 315r.v. 314r) **Philotheus,** P. von Alexandrien, an Dionysius (recte Athanasius V) P. von Antiochien, geschrieben im Monat barmūdah 703 Mart. (= April 987 Ch.). *Ḫarīda* S. 268-273. Teile daraus arab. und lat. in *Bibl. or.* II, 141-143.

224 (Ff. 314r.v. 316r-318r) Zweites Schreiben desselben Philotheus an Athanasius, P. von Antiochien. In *Ḫarīda* ausgelassen. Inc. « Wir glauben an den Vater und den Sohn und den Hl. Geist, die wesensgleiche Dreifaltigkeit ». Des. « Wir weisen von uns und verwerfen jede Spaltung und die Häretiker und alle, die den rechten Glauben verleugnen ».

(Ff. 318r-321v) **Athanasius,** P. von Antiochien, an Philotheus. *Ḫarīda* S. 307-311. **225**

(Ff. 321v-325v) **Johannes** (VIII), P. von Antiochien, an Zacharias, P. von Alexandrien, von Ägypten und dem ganzen Orient. Ebd. S. 350-354. Vgl. *Bibl. or.* II, 151, wo auch der Anfang. **226**

(Ff. 325v-326r) Zweites Schreiben desselben Johannes an Zacharias. In *Ḫarīda* ausgelassen. Anfang in *Bibl. or.* ib. **227**

(Ff. 326v-329v) **Zacharias,** 64. Patriarch (von Alexandrien), an Johannes, P. von Antiochien. *Ḫarīda* S. 331-335. Vgl. *Bibl. or.* ib. **228**

(Ff. 329v-331v) Zweites Schreiben desselben Zacharias an Johannes, abgesandt im Jahre 403 H. (= 1012/4 Ch.). Inc. « Wir also bekennen mit e i n e m Mund und ohne (Meinungs-) Verschiedenheit... ». Des. « Dieses ist die feste Hoffnung und das rechte Bekenntnis bis zum Ende der Zeit ». **229**

(Ff. 331v-337r) **Sanutius** (Schenudi II), P. von Alexandrien, Antwort an Dionysius (IV), P. von Antiochien, i. J. 752 Mart. (= 1035/6 Ch.) *Ḫarīda* S. 335-341. **230**

(Ff. 337r-349r) Zweites Antwortschreiben desselben Sanutius an Dionysius, dessen Brief i. J. 751 Mart. (= 1034/5 Ch.) angekommen ist. Inc. « Wir glauben und bekennen den Vater und den Sohn und den Hl. Geist, die in der einen Gottheit (wesens-)gleiche Dreifaltigkeit ». Des. « Wir weisen von uns ab und verwerfen und meiden jede Spaltung und die Häretiker » usw. (wie in 223). **231**

(Ff. 349r-351v) **Dionysius,** P. von Antiochien, an Sanutius. *Ḫarīda* S. 355-358. Anfang und Auszüge in *Bibl. or.* II, 152. **232**

(Ff. 351v-356r) **Johannes** (IX), P. von Antiochien, an Christodulus, P. von Alexandrien. *Ḫarīda* S. 359-363. Vgl. *Bibl. or.* II, 153 f. wo auch der Anfang. **233**

(Ff. 356r-361r) Zweites Synodikon desselben Johannes an Christodulus. Inc. « Gott, das Wort, das vom Wesen des Vaters ist ». Des. « Wir müssen so glauben an den Sohn Gottes ». **234**

Christodulus, P. von Alexandrien (6).

235 1 (ff. 361 r-364 r) Aus seinem Synodikonschreiben an Johannes, P. von Antiochien. *Ḫarīda* S. 341-345.

Auszüge aus den Osterfestbriefen (ἑορταστική) desselben Patriarchen Christodulus, « die er an alle Bischofstühle (des Patriarchates) Alexandrien richtete über die Menschwerdung des Einen aus der heiligen Dreifaltigkeit ».

236 2 (f. 364 r. v) aus dem 16. Festbrief,

237 3 (ff. 364 v-365 v) aus dem 17.,

238 4 (f. 365 v sq.) aus dem 20.,

239 5 (f. 366 r. v) aus dem 21.,

240 6 (ff. 366 v-367 v) aus dem 23. Festbrief.

241 (Ff. 367 v-372 v) **Johannes,** P. von Antiochien, an Christodulus, P. von Alexandrien, Ägypten, Nubien, Abessinien und dem Okzident. Inc. « Wir bekennen und glauben mit dem Herzen ». Des. « Der mit den Sinnen nicht Wahrnehmbare hat dem Leibe nach gelitten und den Tod gekostet ». Vgl. *Bibl. or.* II, 153f.

242 (Ff. 372 v-374 v) Aus dem zweiten Synodikon desselben Johannes an Christodulus, übersandt durch Timotheus, Erzbischof (*muṭrān*) von Jerusalem, und vorgelesen in der Kirche *al-muʿallaqa* und in der Kirche Abū Serǧeh (hl. Sergius in Altkairo) im Monat amšīr 782 Mart. (= Febr. 1066 Ch.). Inc. « Wir Rechtgläubige bekennen, dass der ewige Sohn... ». Des. « Wahrlich, er offenbart die Wunder seiner Gottheit und leidet in der Menschheit ». Vgl. *Bibl. or.* II, 154.

Ḥabīb, Bischof von Takrīt (im Index « bekannt als **Abū Rāʾiṭa** ») (1) (3).

243 1 (f. 374 v sq.) In seinem Brief an die Christen des Westens, die sich in al-Baḥrain befinden (2):

(1) Über diesen jakobitischen Polemiker siehe G. Graf, *Die arabischen Schriften des Theodor Abū Qurra, Bischofs von Ḥarrān* (Paderborn 1910), S. 12-18.

(2) قال حبيب اسقف بكريب (sic) فى رسالته الى من البحرين (sic) من قال حبيب اسقف تكريت ويكنى ابا (Kairo 654 ويكنا ابى) — .A نصارت المغرب رايطه (Δ رابطة) فى رساله له الى من بالبحرين من نصارا (نصارى am Rand) وقال انبا حبيب اسقف تكريت ويكنا ابى روبطه الخ — .Δ, Kairo 654 المغرب Ma. Dieser Brief mit den beiden folgenden Stellen fehlt unter den Schriften des

« In der Dreifaltigkeit selbst ist einer drei, und drei sind einer. Gott ist der Sohn, das Wort Gottes und seine Weisheit und der Strahl seines Lichtes. Am Ende der Zeiten stieg er vom Himmel herab nach dem Willen seines Vaters und seines Geistes und wurde Fleisch aus dem Hl. Geist und aus Maria, der Jungfrau. Und er nahm von uns einen Leib an und erschien in ihm unter uns, und das Wort und die Weissagungen der Propheten wurden an ihm erfüllt. Der aus uns angenommene Leib ist nicht (angenommen) nach Weise der Entlehnung und der Anpassung, wie die Lügner sagen, sondern er ist ein vollkommener Leib, wie der wahrhafte Lehrer Johannes, der Evangelist, lehrt, indem er am Anfange seines Teiles (d. i. seines Evangeliums) sagt: Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen wie die Herrlichkeit des Eingeborenen » (Joh. 1, 14).

2 (f. 375r) « In demselben Briefe bald darnach: Wenn einer sagt, Christus sei der Vorhang der Türe, so bedeutet der Vorhang der Gottheit seinen von uns angenommenen Leib ». **244**

3 (ff. 375r-376r) « Im zweiten von den drei Briefen, die er über die hl. Dreifaltigkeit und die Menschwerdung schrieb: Wir haben bereits an einer anderen Stelle dieses Buches gezeigt, dass Christus — ihm sei Ehre! — menschgewordener Gott ist. Aber es wird von ihm nur gesagt: Er ist gestorben dem Leibe nach, nicht in seiner Gottheit. Sein Tod in seinem Leibe geschah durch die Trennung seiner erschaffenen Seele von seinem erschaffenen Leibe, ohne dass seine Gottheit seine Seele und seinen Leib verliess. Vielmehr ist die Gottheit immer und ewig mit ihnen vereinigt, wie wir dargelegt haben » [1]. **245**

(Ff. 375r-376r) Abū Zakarīja **Jaḥjā ibn ʿAdī** ibn Ḥamīd ibn Zakarīja in seinem Brief an Abu'l Ḥasan al-Qāsim ibn **246**

Abū Rā'iṭa in cod. Par. ar. 169, ff. 51v-98v und in der um zwei Abhandlungen vermehrten Sammlung in den codd. Kairo 534, ff. 81r-210v (G. Graf, *Catalogue...* S. 201) und P. Sbath 1001, S. 125-314 (*Bibliothèque de Manuscrits Paul Sbath Catalogue*, Tome II [Cairo 1928], S. 115 f). und 1041 (ebd. S. 156).

(1) In cod. Par. ar. 169, f. 70r.

Ḥabīb zur Widerlegung der Nestorianer (1). Inc. « Der Glaube der Jakobiten bezüglich der Menschwerdung Gottes, des Wortes, ist dieser ». Des. « Dieses glauben die Jakobiten, und Ehre sei der heiligen Dreifaltigkeit » usw. (2).

247 (Ff. 376 v-381 r) « Die zwölf Reden (*maqālāt*) des Bischofs ⟨Ps.-⟩ **Gregor,** des Wündertäters, über die Fleischwerdung Christi » = die 12 Anathematismen samt Erklärungen: PG 10, 1128-1136, jedoch in umgekehrter Reihenfolge, wie in der syrischen Überlieferung, wovon Fragmente bei J. B. Pitra, *Analecta sacra,* IV, 95-100, lat. 357-360, und Paul de Lagarde, *Analecta syriaca* (1858) S. 65-67.

248 (Ff. 381-382r) « Die zwölf Anathematismen (*ḥurūm*) des ⟨**Julius**⟩, Erzbischofs von Rom, aus dem, was Timotheus in seinem ersten Buche bezeugt = Auszüge und Wiederholungen aus dem Brief an Prosdokius, oben Nr. 49. S. *Röm. Quartalschr.* 36 (1929), S. 231-233.

249 (F. 382 r. v) « Fünf Anathematismen des **Vitalis,** Erzbischofs von Rom, über den Glauben, aus dem, was der selige Cyrillus an Könige schrieb, und was er über den Wandel unseres Erlösers, Christus, Gottes, im Fleische sagte », inhaltlich = oben Nr. 59. S. siehe ebd. S. 233.

250 (Ff. 382 v-384 r) « Die zwölf Kapitel (*fuṣūl*), welche **Gregor der Theologe,** Bischof von Nazianz, der auf den Stuhl von Konstantinopel gesetzt wurde, in dem Briefe aussprach, den er an Cledonius schrieb, übersetzt aus dem Koptischen in das Arabische » = Auszüge aus ep. 101 (I ad Cledonium): PG 37, 177 B sqq.

251 (Ff. 384 r-392 r) « Die zwölf Kapitel, welche **Cyrillus** zu Ephesus von der hl. Synode aus schrieb » = PG 76, 296-312 mit vielen Änderungen. In der Erklärung des 2. Anathems ist

(1) Enthalten in Vat. ar. 150, ff. 193r-209r; P. Sbath 1130, 19 (a. a. O. Tom. III [Cairo 1934], S. 22); Kairo 641, 29; 642, 29 (G. Graf a. a. O., S. 233 f).

(2) Dieser Auszug auch in Vat. ar. 92, f. 30r. v.

nach den (übersetzten) Worten ὡς ἤδη προείπομεν die Rubrik eingefügt: « findet sich in der sahidischen Handschrift »; die Übersetzung fährt fort mit ἰδίαν δὲ μᾶλλον usw.

(F. 392r.v) Die (12) Anathematismen des **Theodosius**, Erzbischofs von Alexandrien, in seinem Brief, den er aus der Verbannung schrieb. Inc. « Wer vom Worte Gottes, das Fleisch geworden ist, sagt, es habe nach der Vereinigung zwei Naturen, sei ausgeschlossen ». Des. « Wer vom heiligen Leibe und vom kostbaren Blut Christi, mit denen er auf den heiligen Altar steigt und das Opfer *(quddās)* seines Dienstes auf Grund seines Todes und seiner Auferstehung vollendet, sagt, dass in ihnen (sic) Leiden und Verderbnis oder Tod sei, der sei ausgeschlossen ». **252**

(Ff. 392v-395r) « Die (13) Anathematismen des **Johannes** von al-Burlus (Parallu παραλλια) in der kleinen Homilie über die Hinwegnahme der gefälschten Bücher » [1]. Inc. « Wer sagt oder glaubt, der Sohn Gottes sei nicht freiwillig herabgestiegen, und der Wille des Vaters und der Wille des Sohnes und der Wille des Hl. Geistes seien einander entgegengesetzt, und wer nicht sagt, dass es nur e i n Wille sei, der sei ausgeschlossen ». Des. « Wer sagt oder in seinem Herzen zu denken wagt, dass es keinen Glauben mehr gebe, und (sagt), dass Gott nicht in **253**

(1) الحروم التى قالها يوحنا البرلسى فى الميمر الصغير الذى قاله فى اخراج الكتب A. — Im Index (f. 5r) ..... فى اخراج الكتب البطالة وهى ثلثه عشر حرما — ..... فى الميمر الذى قاله ترتيب الكنيسة « in der Homilie, die er nannte Ordnung das Kirche » Δ, f. 251v. — Die Herausgabe koptischer Fragmente dieser Schrift durch P. Arnold van Lantschoot steht bevor. Andere Schriften unter seinem Namen sind: eine Abhandlung über die Auferstehung der Toten und den Gerichtstag (d. i. eine Zusammenfassung der neutestamentlichen Eschatologie) in Vat. ar. 90 (geschr. i. J. 1218; vgl. Eug. Tisserant, *Specimina codicum orientalium* [Bonn 1914], S. xl) und eine Lobrede auf die hl. Jungfrau und Martyrin Damiana (alias Gemiana) zu ihrem Fest am 13. ṭūbah und der Weihe ihrer Kirche in az-Za'farānah in den Hss Beirut ar. 614, S. 236-333 (17. Jh.; vgl. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph Beyrouth*, XI, 271); Kairo 456, ff. 42v-80r (18. Jh.); ebd. 479, ff. 190v-237r (J. 1726, vgl. G. Graf, *Catalogue*... S. 172. 184); Brit. Mus. ar. 1647 (19. Jh.).

Nach dem Synaxar (*Patr. or.* III, 486-489) war Johannes Einsiedler in der sketischen Wüste unter dem Hegumenos Daniel (also im 6. Jahrh.) und wurde

den orthodoxen Kirchen wohne... (eine Seite umfassend), der sei ausgeschlossen ».

254 (Ff. 395r-403r) « Abschnitte aus den Büchern der heiligen Väter, Zeugnisse über die Fleischwerdung », d. i. eine Sammlung von oft sehr kurzen Zitaten, die mit Ausnahme eines einzigen (3) sämtlich den Schriften des Cyrillus entnommen sind [1].

1 Von Cyrillus: 32 ohne nähere Kennzeichnung.

2 Von demselben aus seinem « Brief an die Könige »: 2.

3 (f. 397v) Von Gregor dem Theologen: 1.

4 (ff. 398r-399r) Aus des Cyrillus Rede zur Widerlegung des Apollinaris: 9.

5 (f. 399r) Zur Erklärung des Wortes Gregors des Theologen: 3.

6 (ff. 399r-400v) Andere Zitate: 12.

7 (f. 400v) Aus seinem Brief an Succensus: 1.

8 (ff. 400v-402r) Aus dem Buch Thesaurus [2]: 12.

9 (f. 402r.v) Aus dem Buch der Schätze: 3.

10 (f. 402v sq.) Aus dem Buch Thesaurus: 6 [3].

G. Graf.

Bischof von Burlus; als solcher kämpfte er vor allem gegen abergläubische Irrlehren. Severus ibn al-Muqaffa' berichtet in seinem « Buch der Darlegung » (Ausgabe كتاب الدر الثمين فى ايضاح الدين von Murqus Ğirğis, [Kairo 1925], S. 246), dass « der hl. Vater Anbā Jūḥannā, Bischof von al-Burlus, die gefälschten Bücher (die unter anderen Lügen auch die Irrlehre enthielten, dass der Todesengel Muriel die Menschen töte) aus den heiligen Klöstern herausnahm und im Feuer verbrannte ». Auf diese Tatsache bezieht sich obiges Lemma.

(1) Mit dem äthiopischen « Buch des Kerlos » hat diese Sammlung nichts zu tun.

(2) نيسورس für بتسورس, siehe oben S. 349 f.

(3) Berichtigungen zum ersten Teil (*A. Die Kostbare Perle:*) S. 54, Zl. 5 von unten lies ϩⲁⲩϭⲁⲗ (statt ϩⲁⲩⲭⲁⲗ). — S. 68, Zl. 16 lies 208 (statt 209); Zl. 26 lies 214. 215 (statt 215. 216). — S. 76, Zl. 4 lies 203 (statt 204).

Zu S. 71, Anm. 4; hatte H. Prof. Aug. Haffner (Innsbruck-Hall) die Güte, mich auf folgende Hss mit dem äthiopischen Werk « Anfang des Glaubens » von Epiphanius aufmerksam zu machen: Brit. Mus. Or. 753, ff. 68sqq. Or. 818, ff. 145 sqq., wozu noch Berlin ms. orient. oct. 237 (Dillmann Nr. 31) zu vergleichen ist ».

DIE KONZILSARBEIT IN FERRARA

II.

DIE SITZUNGEN NACH ANKUNFT DER GRIECHEN

9. März 1438-10. Januar 1439

1.

Charakteristik.

Wenn wir die vom 9. März 1438 bis zum 10. Januar 1439 geleistete Arbeit in Ferrara überschauen, können wir mehrere charakteristische Linien zeichnen, welche die Entwicklungsstufen jener geschichtlichen Vorgänge und ihre enge Verbindung mit einigen Persönlichkeiten und geistigen Bewegungen dartun.

Zunächst ist zu betonen, dass in diesem langen Zeitraum nur zwei konziliare Vollsitzungen nachzuweisen sind, die in regelrechter Form Beschlüsse erliessen, die Eröffnungssitzung am 9. April 1438 und die letzte Sitzung in Ferrara am 10. Januar 1439. Es wäre jedoch verkehrt, daraus den Schluss abzuleiten, dass die andern Sitzungen nur privatrechtlichen Charakter gehabt hätten. Wir haben vielmehr ausser den zwei genannten Sitzungen noch mindestens elf öffentliche Tagungen. In diesen wurden fast durchweg in Gegenwart sämtlicher Synodalen Erörterungen zwischen Lateinern und Griechen abgehalten. Aus diesem Rahmen fallen jedoch jene Sitzungen heraus, die sich zwischen dem 24. April und Mitte Juli 1438 abspielten; es sind die sogenannten Konferenzen über das Fegfeuer, die vom Konsistorialadvokaten Santacroce mit Recht nur als « privati conventus » bezeichnet worden sind, obwohl beide zu diesen Zusammenkünften beorderten Gruppen die

ausdrückliche Bewilligung des Papstes, des byzantinischen Kaisers und Patriarchen hatten. Ausserdem sind Sondersitzungen nachzuweisen, die mehr den Geschäftsgang des Konzils betrafen. Die klare Unterscheidung des Rechtscharakters der einzelnen Sitzungen hat auch für die Deutung der theologischen bei diesen Tagungen gehaltenen Reden nicht geringe Bedeutung, was leider nicht immer von den Gelehrten beachtet wurde.

Gegenstand der zwei einzigen beschlussfassenden Sitzungen war die Anerkennung des ökumenischen Charakters des Konzils von Ferrara und seine Verlegung nach Florenz. Gegenstand der andern öffentlichen Sitzungen war (ausser jener vom 3. April, die eine amtliche Berichterstattung war) die theologische Frage, ob es zulässig sei, dem Symbol von Nicäa-Kontantinopel einen « Zusatz » beizufügen. Wie wir später im einzelnen sehen, beschäftigten sich die Redner vor allem mit der Deutung des Ephesinischen Dekrets (Denzinger 125): « *aliam fidem nemini licere proferre aut conscribere aut componere praeter definitam a SS. Patribus, qui in Nicaea cum Sancto Spiritu congregati fuerunt* ». Die Griechen deuteten den Satz in verneinendem Sinn, indem sie jede, auch eine mit dem Glauben zusammenstimmende Änderung des Symbols für den amtlichen Gebrauch verwarfen, jedoch private, glaubensgemässe Änderungen zuliessen. Die Lateiner nahmen das Wort *aliam* im Sinn von *contrariam* und betonten auch den Ausdruck *nemini*, d. h. sie stellten den verbindlichen Charakter des Dekrets für öffentliche und private Personen, für den öffentlichen und privaten Gebrauch des Symbols fest; sie bejahten die Zulässigkeit der Änderung des öffentlichen Symbols in glaubensgemässem Sinn durch die Kirche. Beide Gruppen fassten das Dekret des Ephesinum als einen dogmatischen Beschluss auf, gingen aber in seiner Auslegung verschiedene Wege. Jedoch ist es in den öffentlichen Sitzungen nur zu Meinungsäusserungen einiger Theologen, nicht zu Beschlüssen der Synodalen gekommen. Es kann uns Heutigen auffallen, dass die lateinischen Theologen nur die erste Absicht der ephesinischen Konzilsväter berücksichtigt haben, d. h. den dogmatischen Sinn: *nihil licet addere vel mutare contra vel praeter fidem revelatam* (1), aber nicht auch die

(1) Chr. Pesch S. I., *Praelectiones dogmaticae*. II6. Freiburg 1925. 345.

immerhin wahrscheinliche Frage des Ephesinischen Verbots als Disziplinar-Verfügung behandelt haben. « *Si* (1) *vero consideratur decretum ut statutum disciplinare, eo ius adimitur singulis, sive episcopis sive presbyteris sive laicis, nova symbola ad usum publicum conficiendi. Ipsi vero magisterio ecclesiastico ius abrogari plane nequit condendi pro necessitate et opportunitati novas formulas fidei; hoc enim ius ecclesiae est intestinum et divinitus collatum. Ergo synodus posterior semper potestatem habet interpretandi symbola a prioribus synodis confecta et his explicationes inserendi* ».

Gegenstand der nicht öffentlichen Sitzungen zwischen dem 24. April und Mitte Juli 1438 war das Fegfeuer und das Los der Seelen im Jenseits vor Auferstehung des Fleisches. In den Sondersitzungen vor dem 9. April wurden die Vorbereitungen für die Eröffnungssitzung erwogen und zwei Verträge vereinbart, die zwischen dem Papst und den Kardinälen einerseits und dem byz. Kaiser und Patriarchen andrerseits abgeschlossen wurden; sie betrafen das am 9. April zu erlassende Konzilsdekret, die viermonatliche Konzilspause nach dem 9. April, die Abhaltung von privaten Zusammenkünften während dieser Zeit zur Erörterung über Kontroversfragen (Syropoulos IV, cap. 27; V, cap. 1: 103-4; 113). In den Sondersitzungen nach jeder öffentlichen Sitzung wurde das Protokoll der Konzilsnotare verglichen und wurden sonstige Texte eingesehen, die auf dem Konzil behandelt worden waren.

Die Hauptpersönlichkeiten, die in den Sitzungen hervortraten, waren auf Seiten der Lateiner Kardinal Cesarini, Andreas Chysobergi, lateinischer Erbzischof von Rodi, (auch Colossensis genannt), aus dem Dominikanerorden, der Franziskaner Alois, Bischof von Forlì; auf Seiten der Griechen Markos Eugenikos und Bessarion; grossen Einfluss aber übte auf die griechischen Theologen der byzantinische Kaiser aus. Die genannten Lateiner und Griechen waren scharf geprägte Charaktere. Der klassisch gebildete Cesarini war meisterhafter Kenner des weltlichen und kirchlichen Rechts und besass diplomatische Erfahrung und Gewandtheit. Andreas Chrysobergi, geborener Grieche und Konvertit, besass die scholastische Durchbildung des Dominikaners. Sein geistesverwandter

(1) Pesch 345.

Ordensbruder Johann Torquemada trat vorläufig nur in den Erörterungen über das Fegfeuer auf. Der Bischof von Forlì, ebenfalls gut mit der Scholastik vertraut, verstand es, in seinen Reden die Gemütsseite geschickt zu verwerten; seine Darlegung hat irenischen Zug trotz aller Grundsatztreue. Markos Eugenikos war ein scharfer, hartnäckiger Kämpfer, mit Philosophie und griechischer Patristik wohlvertraut; Bessarion, der ihm an Verstand und Wissen nicht nachstand, ja ihn nach dem Geständnis von Syropoulos an Beredsamkeit übertraf, war friedlich gesinnt, jedoch zur Zeit der Tagungen von Ferrara noch keineswegs für die kath. Kirche eingenommen. Der Patriarch von Konstantinopel trat ziemlich in den Hintergrund. Später, in Florenz, tritt er mehr hervor; aber der Kaiser spielte schon in Ferrara eine entscheidende Rolle; er bestimmte die Methode und den Geist der griechischen Einwände gegen die Ausführungen der Lateiner zur Zeit der Konferenzen über das Fegfeuer; er trat in den öffentlichen Sitzungen gelegentlich selbst auf, um den Seinen zuhilfe zu kommen. Zwischen den Lateinern herrschte Einmütigkeit in den grundsätzlichen Fragen, bei den Griechen trat schon hier in Ferrara in den Sondersitzungen der Griechen, ja zuweilen auch in den gemeinsamen Sitzungen der Lateiner und Griechen, Uneinigkeit zutage.

Wenn wir die Methode der Tagungen betrachten, so kann folgendes angegeben werden. Die Lateiner liessen den Griechen den taktischen Vorteil des Angriffs, sie gaben auch hierin nach, dass die « Wahrheit » des Filioque erst zur Verhandlung kam, als die zeitraubende Frage der « Zulässigkeit » des Filioque im Symbol gesondert hin und her erörtert war, ferner sahen sie im allgemeinen von den Konzilien nach 787 ab. Zum Beweis der theologischen Wahrheiten wurde vor allem die Väterkunde und die Geschichte der ersten sieben allgemeinen Konzilien herangezogen. Die Lateiner benutzten jedoch auch die grossen Führer der Scholastik Bonaventura und vor allem Thomas von Aquin, die Griechen auch Nilus Kabasilas (Syropoulos VII, cap. 6: 193).

Bei kritischen Textfragen, verschiedenen Lesarten, wurde das vergleichende Studium der Handschriften nicht vernachlässigt. Die Griechen und die Lateiner brachten zum Konzil nicht wenige Handschriften mit; ja noch während des Konzils liess

man Codices herbeibringen. Besondere Berücksichtigung verdienen die patristischen Florilegien, die von früheren Schriftstellern in katholischem oder katholikenfeindlichem Sinn zu den auf dem Konzil behandelten Fragen verfasst wurden. Wir werden in einem späteren Aufsatz über die Konzilsarbeit in Florenz darauf zu sprechen kommen, und wollen schon hier erwähnen, dass der Codex Conventi Soppressi 603 der Laurenzianischen Bibliothek auf dem Konzil zu Florenz zusammengestellt wurde, unter Benützung einer Vätersammlung des Patriarchen Bekkos (Migne PG 141: 613 B-724 B).

In dieser Hinsicht leistete der General der Kamaldulenser Ambrosius Traversari schon in Ferrara den Konzilsvätern grosse Dienste. Als ausgezeichneter Kenner der lateinischen und griechischen Kirchenväter, von denen nicht wenige Handschriften seiner lateinischen Übersetzungen erhalten sind, lieferte er die Textgrundlagen zu den Reden der lateinischen Wortführer.

Auch die stillen Mitarbeiter der lateinischen Rednerkommission auf den privaten und öffentlichen Sitzungen dürfen hier nicht vergessen werden. Wir kennen nicht wenige ihrer Namen, und sehen unter ihnen vor allem die Vertreter der Orden. Die gründliche Durchforschung der Ordensarchive und sonstiger Stätten, welche Handschriften der Ordenstheologen des XV. Jahrhunderts enthalten, kann vielleicht zur Entdeckung von Gutachten für das Konzil von Ferrara — Florenz führen. Es kommen in Betracht neben den Dominikanern und Franziskanern die Augustiner, Serviten, Benediktiner, Cisterzienser, Karmeliten u. s. w. Auch die Arbeiten der Kurialbeamten, Santacroce, Flavio Biondo u. s. w. sind hier zu nennen. So sehen wir, dass auf dem Konzil die geistigen Bewegungen des Humanismus, der Ordensüberlieferungen und Ordensschulen, der höheren Studien des Rechts und der Verwaltung, ja der gesamten Universitätsbildung von der katholischen Kirche fruchtreich verwertet wurden, und dass die Begegnung mit Vertretern der höheren Bildung des byzantinischen Ostens manche Anregungen den lateinischen Theologen vermittelte. Es ist bezeichnend, dass Kardinal Cesarini im April 1438 bei Tisch mit Bessarion, Gemistos und Amerutzes über philosophische Fragen das Gespräch führte (Syropoulos V, cap. 2: 113).

2.

Die Orientalen.

Eine stattliche Anzahl von Bischöfen, Geistlichen, Mönchen und Laien, im ganzen an 700 (Russen nicht eingerechnet) war mit dem Kaiser Johann VIII. dem Paläologen und dem Patriarchen Joseph II. in Ferrara am 4. und 8. März eingetroffen. Auf Grund von Syropoulos III, cap. 15 (S. 59), nach den Praktika (die jedoch nicht ganz genau sind), dem Geschichtschreiber Santacroce, der Unionsbulle (6. Juli 1439), den Berichten der Apostolischen Kammer können wir folgendes Verzeichnis herstellen; es sei bemerkt, dass Isidor von Kiew und Avraam von Susdal erst mitte August 1438 in Ferrara eintrafen in Begleitung von mehr als 100 Personen (1) (die jedoch grossenteils in Ferrara an Pest gestorben sind).

Bischöfe und Stellvertreter:

Joseph II. – Konstantinopel (✠ 10. Iuni 1439)
Antonios – Herakleia
Markos – Ephesos
Gregorios – Stellvertreter von Alexandrien
Isidoros : Kiew
Dionysios – Sardes (✠ 15 IV 1438)
Dositheos - Monembasia
Dorotheos – Trapezunt
Metrophanes – Kyzikos
Bessarion – Nikaia
Makarios – Nikomedia
Methodios - Lakedaimonia
Dorotheos – Lesbos (Mitylene)
Isaias - Stauropolis
Ignatios – Tirnov (Bulgarien)
Nathanael – Rodi
Damianos – Rumänien
Joasaph – Amasia
Kallistos – Silistra (Rumänien)
Mathaios – Menlik (Bulgarien)
Gennadios – Ganos
Dositheos – Drama
Sophronios – Anchialos (Bulgarien)
Avraam – Susdal (Russland)
Konstantinos – Protopapas von Rumänien
N. – Metropolit von Iberien (Georgien)
N. – Bischof von Iberien (Georgien)
N. – Bischof von Maine (Peloponnes)

Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem waren durch Stellvertreter ersetzt, ebenso die Bischöfe von Kaisaraia, Side, Sebaste.

(1) P. Pierling P. J., La Russie et la Saint-Siége. I. Paris 1896. 22.

Geistliche (σταυροφόροι) von Hagia Sophia:

Theodoros Xanthopoulos	Silvestros Syropoulos
Michael Balsamon	Georgios Kappadox

Johannes Eugenikos
(vertreten durch Bessarion) Manuel Chrysokokkos

Klostervorsteher (oder Vertreter):

Moses (Magna Laura, Athos)	Athanasios (Peripleptos)
Dorotheos(Vatopedion, Athos)	Germanos (Basileios)
Gerontios (Pantokrator)	Pachomios (Paulos)

N. (Kalis)

Kaiser, Fürstlichkeiten:

Iohannes VIII Palaiologos	« Primus despotus Serviae »
Demetrios Palaeologos	

Sonstige Laien:

Georgios Scholarios	Manuel Bullotes
Georgios Gemistos Plethon	Georgios Dishypatos
Andronikos Iagaris	Neagoe (Neagogis)
Alexios Laskaris Philanthropinos	Argyropoulos

Audienzen der Orientalen beim Papst.

Praktika: Mansi 31 A: 470 E – 4 B.
Santacroce, collatio I: Giustiniani 70-1t; Mansi 31 B: 1433 E – 5 A.
Syropoulos IV, cap. 18-22: 90-8.
Q n. 30, 32.

Der byzantinische Kaiser, der von den Kardinälen Orsini, Condulmer, Colonna, Capranica und vielen Bischöfen am 4. März 1438 ausserhalb der Stadt begrüsst worden war, begab sich zu Pferd von da zur Wohnung des Papstes, um ihm Aufwartung zu machen. Seine Heiligkeit liess ihn sofort zur Audienz zu. Hernach begab sich der Kaiser in die für ihn bereitgestellte Wohnung (die jetzige Universität). Den Kaiser begleitete sein Bruder Demetrios.

Schwieriger gestalteten sich die Formen des Empfanges des Patriarchen. Der Papst schickte zu seiner Begrüssung nur Bischöfe, als er am 7. März zu Schiff dem Hafen sich näherte. Weil er aber, vom Kaiser bestärkt, auf einem feierlicheren Empfang bestand, erfüllte der Papst grossmütig seinen Wunsch und sandte die Kardinäle Colonna und Capranica, die ihn am Tag darauf in die Stadt geleiteten. Auch den Fusskuss brauchte der Patriarch dem Papste nicht zu leisten. Die Audienz des Patriarchen, der Bischöfe und der übrigen Geistlichen fand am 8. März (Q, Praktika) in Gegenwart sämtlicher in Ferrara weilenden Kardinäle statt. Das Zeremoniell, das nicht wenige Schwierigkeiten bot, wurde mit weitherziger Freiheit vom Papst abgeändert, um die Schwierigkeiten der Griechen aus dem Weg zu schaffen. Dolmetscher bei der Audienz war Christoph Garatoni, lateinischer Bischof von Corone (Griechenland).

Die Kardinäle und lateinischen Bischöfe machten dem Patriarchen Besuche.

Ungefähr eine Woche später gewährte Seine Heiligkeit dem Patriarchen eine zweite Audienz.

Kardinal Cesarini nahm die Gelegenheit wahr, mit den Griechen persönliche Bekanntschaft zu machen, indem er sie zu Tisch lud, was aber der Patriarch hernach verbot. Sogar Markos Eugenikos nahm eine solche Einladung an, trotz des schon erlassenen Verbotes, mit seinem Bruder und dem Metropolit Dorotheos (Lesbos) und wurde bei dieser Gelegenheit dazu bewogen, eine schriftliche Lobrede an den Papst als Gönner der Kirchenunion zu verfassen (Syropoulos V, cap. 2: 113-4). Er schickte sie dem Kardinal Cesarini, der dem Kaiser davon Mitteilung machte. Dieser jedoch ward darob über Markos Eugenikos sehr ungehalten. Die Rede wurde von Erzbischof Petit und Lampros herausgegeben.

Vorbereitungen der ersten gemeinsamen Sitzung.

12. März — 2. bezw. 9. April 1438.

Praktika: Mansi 31 A: 473 C-5 B.
Syropoulos IV, cap. 23, 25-29: 99, 101-5.

Schon am vierten Tag nach dem Empfang des Patriarchen wollte der Papst die Verhandlungen mit den Griechen

aufnehmen, und liess dies dem Patriarchen mitteilen. Aber ein Monat verstrich, bis es zur ersten gemeinsamen Konzilsitzung der Lateiner und Griechen kam. Die Gründe dieser Verzögerung waren vielfacher Natur. Der leidende Zustand des Patriarchen, die von Seiten des Markgrafen Nikolaus von Este nicht genau eingehaltenen Verpflichtungen betreff Wohnung und Verpflegung der Griechen und die in dieser Angelegenheit geführten Verhandlungen (am 2. April 1438 waren sie glücklich beigelegt; Syropoulos IV, cap. 28 : 105), die Regelung der Sitzplätze bei den künftigen Konzilsitzungen und die darüber zwischen den Kardinälen Cesarini, Capranica und den Griechen Emmanuel Iagaris und Georg Dishypatos getroffenen Massnahmen, die Ordnung der Vertretung der abwesenden griechischen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, endlich die Abschliessung von zwei Verträgen zwischen dem Papst einerseits und dem byzantinischen Kaiser und Patriarchen andererseits über die Zustimmung zum Entwurf der geplanten Konzilsitzung und über die Benützung der viermonatlichen Konzilsferien zu privaten Erörterungen, all das verzögerte den Beginn der Eröffnungssitzung.

3.

Konzilsitzung der Lateiner.

3. Apr. 1438

Q. n. 34. Amtliche Berichterstattung über Verhandlungen.

Unter Vorsitz des Kardinals Orsini tagte eine neue Konzilsitzung, zu der ausser den in der letzten Versammlung erschienen Persönlichkeiten der lateinische Patriarch von Grado, die zwei Gesandten des französischen Königs, nämlich die Bischöfe von Orange und Verdun, ferner die fünf Bischöfe Ventura (Bertinoro), Johann (Pesaro), Karl (ehemals in Modena), Iohann (Brechin) und Gabriel (Modon) sich einfanden. Kardinal Cesarini gab im Namen einer eigens dazu aufgestellten lateinischen Abordnung den Konzilsvätern Mitteilung über die Verhandlungen, die diese mit dem byzantinischen Kaiser, dem Patriarchen von Konstantinopel und andern orientalischen Prälaten in der letzten Zeit (« his diebus ») geführt hatte. Über drei Punkte gingen die Beratungen:

1. Über die Zeit der Eröffnung des ökumenischen Konzils in Ferrara.

2. Über die Art und Weise dieses Beginns.

3. Über die Sitzordnung der Vertreter der abendländischen und morgenländischen Kirche im Konzil.

4.

Erste gemeinsame Sitzung.

9. April 1438.

Anerkennung des ökumenischen Konzils von Ferrara.

Q. n. 47

Originalurkunde; Fondo Diplomatico, 9. April 1438, im Staatsarchiv zu Florenz.

Registrum Vaticanum 374: 256v-257r.

SANTACROCE, collatio I: Giustiniani 74-5; Mansi 31 B: 1435 C-8 B.

PRAKTIKA: Mansi 31 A: 479 E, 481 A-E, 483 A; Nickes 9-14.

SYROPOULOS IV, cap. 31: 110.

Santacroce gibt den 8 April an.

In der Kathedrale des hl. Georg fanden sich am 9. April 1438 der Papst, 10 Kardinäle, 107 lateinische Bischöfe und Äbte, der byzantinische Kaiser, sein Bruder Demetrios, 21 byzantinische Bischöfe (darunter zwei nur Vertreter von Bischöfen) ferner 9 Patriarchatsgeistliche und Klostervorsteher und zwei armenische Bischöfe zur ersten gemeinsamen Konzilstagung ein. Der Patriarch von Konstantinopel und der Metropolit von Sardes, Dionysios, fehlten, weil durch Krankheit behindert. Doch liess der griechische Patriarch einen Brief verlesen, worin er das Konzil von Ferrara anerkannte, und den Wunsch aussprach, es möchten die zu Basel anwesenden Synodalen nach Ferrara aufbrechen, ja sogar aussprach, dass jeder Gegner des Unionskonzils von Ferrara von der Kirche ausgeschlossen würde. Auch die Beglaubigungsbriefe der Vertreter der griechischen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem wurden vorgezeigt.

Nach Verlesung dieses Schreibens wurde die Konzilsbulle: *Magnas Omnipotenti* verkündet; der lateinische Text wurde

vom Erzbischof von Porto (Portugal), Anton, der griechische vom Metropoliten von Lesbos, Dorotheos, von der Kanzel aus verlesen.

In der Bulle wurde berichtet, dass die Griechen in Ferrara angekommen und dem Konzil beigetreten seien, und dann der Beschluss verkündet, dass Lateiner und Griechen einstimmig das Konzil von Ferrara als rechtmässiges, allgemeines Konzil anerkennen. Sämtliche Synodalen, zuerst die Lateiner, dann die Griechen sprachen in ihrer Sprache laut: *Placet* nach Verlesung der Bulle.

Teilnehmer dieser Sitzung:

Papst Eugen IV.
Kardinäle: 10
Lat. Patriarchen: 2
(Jerusalem)
(Grado)
Erzbischöfe: 12
Bischöfe: 62
Äbte, Generale (und Vertreter): 31
Sonstige: Gesandte, Doktoren (sehr viele)

Kaiser Iohann VIII.
Demetrios, sein Bruder
Vertreter der Patriarchen von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem
Metropoliten und Bischöfe: 21 (byz.), 2 (arm.)
Klostervorsteher (oder Vertreter) und Geistliche der Hagia Sofia: 9
Sonstige: Gesandte von Trapezunt, Georgien, Rumänien (Walachei), Morea (Peloponnes), sehr viele Mönche, Priester, Edelleute

5.

Vier Vorbesprechungen

24. April — 12. Mai 1438.

Santacroce, collatio I: Giustiniani 75; Mansi 31B: 1439 C-D.
Praktika: Mansi 31 A: 483 D-E; Nickes 14-5.
Syropoulos V, cap. 3-9: 115-25.

Auf dreimaliges Drängen des Papstes (Syropoulos V, cap. III: 115) wurden mehrere Sondersitzungen (Vorbespre-

chungen und Erörterungen) abgehalten, an denen je zehn oder zwölf (1) Lateiner und Griechen teilnahmen. Auf diese Weise sollte die Zeit zwischen der Eröffnungssitzung des 9. April und der gemäss der gemeinsamen Vereinbarung nach 4 Monaten (tatsächlich wurden es 6) wieder aufzunehmenden öffentlichen Sitzung einigermassen verwertet werden. Die Lateiner hatten ja die Kosten auch für die Griechen zu tragen; ein Konzil, das zur vollständigen Untätigkeit herabsänke, missfiel dem Papst, der ohnehin nur auf Bitten des byzantinischen Kaisers sich zur langen Pause bewegen liess, und setzte ihn dem Gespötte seiner Gegner (z. B. der Basler Synodalen) aus. Die privaten Zusammenkünfte (privati conventus: SANTACROCE) sollten über die Kontroversfragen beraten und so den öffentlichen Sitzungen vorarbeiten. Bevor jedoch die Griechen sich dazu verstanden, mussten die Lateiner in drei Vorbesprechungen langsam und vorsichtig vorangehen, wie wir gleich sehen werden.

Auf Seiten der Lateiner kennen wir die Namen von vier Abgeordneten, der Kardinäle Cesarini und Capranica, des Erzbischofs von Rodi Andreas Chrysobergi (auch Colossensis genannt) O. P. und seines Ordensbruders, des späteren Kardinals Iohann Torquemada. Von den Griechen sind vier Metropoliten genannt: Markos Eugenikos (Ephesos), Dositheos (Monembasia), Sophronios (Anchialos), Methodios (Lakedaimonia), die zwei Geistlichen von Hagia Sophia (die sogenannten σταυροφόροι) Michael Balsamon und Silvester Syropoulos, die drei Klostervorsteher: Gerontios (Pantokrator), Moses (Magna Laura, Athos) und der von Kalis. Als Zuschauer war noch im Namen des Kaisers der vornehme Laie Manuel Iagaris anwesend. Der Kaiser hatte auch angeordnet, dass von seinen Leuten nur Markos Eugenikos und Bessarion das Wort ergreifen dürften, dass Sonderberatungen der Griechen ihre Antwort an die Lateiner vorzubereiten hätten, dass die Dogmen nicht Gegenstand der Besprechungen zwischen Griechen und Lateinern seien, dass endlich der Kaiser über alles zu unterrichten sei (Syropoulos V, cap. 3; 116).

(1) Die Praktika zählen 12, Syropoulos je 10 (II, cap. 34: 115-6) und noch dazu den Dolmetsch, einen apostolischen Notar und einen Zuschauer, Iagaris; Santacroce redet von je 16 (Giustiniani 75).

Erste Vorbesprechung.

Kardinal Cesarini, Markos Eugenikos, Bessarion.

Syropoulos V, cap. 4, 5, 6: 116-20.

In der Sakristei der Ordenskirche San Francesco (Syropoulos nennt mit Unrecht die Andreaskirche, während die Praktika, Santacroce und die Denkschrift Cesarini's San Francesco erwähnen) kamen die obenerwähnten Personen kurz nach dem 24. April 1438 (Syropoulos V, cap. 1: 112) zusammen. Als Dolmetscher war Nikolaus Sekundinos zugegen. Die Sitzung begann mit stillen Gebeten der zwei Gruppen. Dann begann der Kardinal Cesarini in eindrucksvoll rednerischer Form den Gedanken der kirchlichen Wiedervereinigung zu verherrlichen und mahnte alle, an ihrer Verwirklichung mitzuarbeiten, zumal auf beiden Seiten schon dafür grosse Opfer gebracht worden seien. Zum Schluss bat er die Griechen, den von ihnen schon in Konstantinopel ausgesonnenen Weg zur kirchlichen Einheit bekanntzugeben.

Der Metropolit von Ephesos betonte in seiner Antwort ebenfalls den Wert der Wiedervereinigung und erklärte die Bereitwilligkeit der Seinen dazu. Jedoch sei in Konstantinopel kein Weg der Einigung beraten worden. Ferner dürfe in diesen privaten Zusammenkünften nichts über das Dogma erörtert werden, was gemäss der Vereinbarung erst Gegenstand der öffentlichen Sitzungen sein werde. Wenn die Lateiner sonst eine Frage hätten, könnten sie dieselbe hier ruhig vorbringen.

Der Kardinal drängte zur Aufnahme der Besprechungen über die Kontroversfragen, damit die Zeit nicht nutzlos verstreiche und dass die Konzilsväter den Vorbeschlüssen des jetzigen (privaten) Ausschusses später beistimmen könnten.

Die Griechen verliessen nun den Saal, um ihre Antwort zu beraten. Dem Bessarion wurde nahegelegt, im Namen der Griechen den Lateinern zu erwidern.

Der Metropolit von Nikaia spendete zuerst dem lateinischen Kirchenfürsten Lob ob seiner zwei Reden, war jedoch nicht mit allem einverstanden, berichtigte (nach Syropoulos) auch manches von den Ausführungen des Markos Eugenikos. Ein Satz wird uns aus seiner Rede zitiert, den er breiter wie-

dergibt: « Wir haben keinen andern Einigungsweg (μεσότης) als die Wahrheit », (Syropoulos V, cap. 6: 119).

Die Lateiner hielten nur ihrerseits eine Sondersitzung, die eine ganze Stunde dauerte. Nach ihrer Rückkehr in die Sakristei kündete Cesarini nach einem Lobspruch auf Bessarion an, dass er in einer andern Sitzung das Wort ergreifen werde. Damit schloss die erste Sitzung. Die Griechen berichteten dem Kaiser vom Verlauf der ersten Vorbesprechung; dieser schärfte ihnen von neuem ein, nicht auf die Bahn der Kontroversfragen sich drängen zur lassen.

Zweite Vorbesprechung.

Cesarini, Markos Eugenikos.

Syropoulos V, cap. 7: 121-2.

Cesarini führte aus, dass die Erörterungen über die religiösen Streitfragen nicht länger hinauszuschieben seien, und bat die Griechen, zu diesem Punkt zu reden. Eugenikos wies auf das Übereinkommen hin, das zwischen dem Kaiser, dem Patriarchen auf der einen Seite und dem Papst, den Kardinälen auf der andern Seite abgeschlossen worden sei, nämlich innerhalb von vier Monaten über das Dogma nicht zu verhandeln. Cesarini erwiderte: « Das Übereinkommen verbietet nicht jede Unterredung über das Dogma ». Nur der gerade Weg, nicht aber die Seitenwege zur Wiederherstellung der kirchlichen Wiedervereinigung seien durch jenen Vertrag behindert worden. Er veranschaulichte diesen Gedanken durch folgenden Vergleich: wenn viele Strassen zum Unterkunftshaus führen und wenn nun der gerade Weg verboten wird, so fallen nicht die Seitenwege unter das Verbot. Eugenikos machte die Gegenbemerkung: « alle Wege sind verboten ». Wer jedoch den Text jener Übereinkunft liest (Syropoulos III, cap. 27: 104), findet dort folgenden Punkt: « In der Zwischenzeit mögen einige der Synodalen zusammenkommen und über einige besondere Unterschiede (μερικῶν τινῶν διαφορῶν) erörtern ».

Der Kaiser, gleicher Ansicht wie Eugenikos, verbot nun jedwede Besprechung den Seinen; die Lateiner selber sollten zu ihm kommen; er werde ihnen nahelegen. nicht auf ihrem Vorhaben zu bestehen.

Dritte Vorbesprechung.

Cesarini, Markos Eugenikos.

Syropoulos V, cap. 8: 122-4.

Wohl infolge von Besprechungen zwischen Kardinal Cesarini und dem Kaiser verlief die dritte Sitzung günstiger. Der Kardinal sprach den allgemeinen Gedanken aus, dass bei anscheinend grossen Meinungsverschiedenheiten oft die gegenseitigen vernünftigen Besprechungen nur kleine Unterschiede feststellen. Ähnlich dünke es ihm vom alten Zwist zwischen den auch räumlich sonst so entfernten Lateinern und Griechen. Er verspreche sich aus den Begegnungen und Besprechungen eine Minderung und Heilung der Spaltung. Nach diesen einleitenden Bemerkungen nennt er er die vier hauptsächlichen religiösen Unterschiede zwischen beiden Kirchen:

1. Ausgang des hl. Geistes.
2. Verwendung des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes beim Messopfer.
3. Primat des Papstes.
4. Fegfeuer.

Mit der Rede des Kardinals war Eugenikos grösstenteils einverstanden. Mit Ausnahme des ersten Punktes eröffnete er schon jetzt den Lateinern die Aussicht, mit ihnen über die drei übrigen Fragen verhandeln zu wollen. Nur sollten noch die übrigen Griechen (ausser der griechischen Abordnung) über ihre Meinung gefragt werden.

Hernach verliessen die Griechen den Saal und erstatteten dem Kaiser Bericht. Dieser entschied ganz allein, dass die griechische Delegation über das Fegfeuer und das Papsttum mit den Lateinern sich beraten könne. Sie möge diesen es überlassen, mit welchem von diesen zwei Punkten sie beginnen möchten.

Vierte Vorbesprechung.

12. Mai 1438.

Markos Eugenikos, Cesarini.

Syropoulos, V, cap. 9: 124-5.

In dieser Sitzung gab Markos Eugenikos die Weisung seines Kaisers den Lateinern bekannt. Diese hielten eine Son-

derberatung und wählten als nächsten Gegenstand der Erörterungen das Fegfeuer. Kardinal Cesarini teilte diesen Beschluss den Griechen mit, worauf der Ephesier Aufklärung über folgenden Satz wünschte: « Woher hat euere Kirche die Überlieferungen (τὰς παραδόσεις) hierüber (das Fegfeuer), seit wann erhielt sie diese Ansicht und hält daran fest, und wie denkt sie darüber? ». Hernach wurde die Sitzung aufgelöst. Es war inzwischen der 12. Mai 1438 angebrochen.

6.

Erörterungen über das Fegfeuer [1].

4. Juni — Mitte Juli 1438.

Das Protokoll der Verhandlungen über das Fegfeuer wird von Syropoulos mehrmals unter dem Namen « Denkwürdigkeiten über das Fegfeuer » (V, cap. 5, 14: 118, 132) 'τὰ περὶ τοῦ πουργατορίου ὑπομνήματα' angeführt, aber bis jetzt wurde es noch nicht aufgefunden. Hingegen sind ausser den Auszügen des Syropoulos zwei Denkschriften der Lateiner, eine gemeinsame Denkschrift der Griechen und drei Reden des Markos Eugenikos (die erste wurde vielleicht nicht gehalten, aber in der Denkschrift verwertet), einige Bemerkungen des Santacroce mit dem unvollkommen überlieferten Text einer Denkschrift der Lateiner, endlich die wertvollen Berichte der Praktika erhalten.

Erstes Gutachten der Lateiner.

4. Juni 1438.

Kardinal Cesarini.

G. Hofmann, *Erstes Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer* in *Concilium Florentinum* I: *Orientalia Christiana* XVI (1929).

Die erste Erörterung über das Fegfeuer wurde am 4. Juni 1438 gegeben. Die Praktika geben hier und bei drei folgenden gemeinsamen Sitzungen den Tag an, andere Quellen schweigen über die Zeitbestimmung. Kardinal Cesarini gab

[1] Vgl. auch G. Hofmann, *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis*, in *Gregorianum* 18 (1937) 337-60.

im Namen der lateinischen Abordnung eine mündliche Darlegung der katholischen Lehre über das Fegfeuer und bald hierauf überreichte er den Griechen auch den schriftlichen Wortlaut, der vom Verfasser dieses Artikels neu und vollständig herausgegeben wurde. Bei dieser Gelegenheit wurden der Inhalt und seine Vorlagen im einzelnen beschrieben. Deshalb kann ich hier mich kurz fassen. Der Kardinal knüpft an den Fegfeuer-Text des dem II. Konzil von Lyon vorgelegten Glaubensbekenntnisses des byzantinischen Kaisers Michael Palaeologus an und bringt Beweise aus der hl. Schrift, der Gewohnheit der lateinischen und griechischen Kirche, den lateinischen und griechischen Kirchenvätern, insbesondere Augustinus, Ambrosius, Gregor d. Gr., Basilius (und Griech. Liturgie), Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius, Johann Damascenus, Theodoret, und endlich bietet er den sogenannten Vernunftbeweis aus Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes.* Sein Gutachten ist vom hl. Thomas von Aquin und der anonymen Abhandlung eines Dominikaners in Konstantinopel aus dem Jahr 1252 teilweise beeinflusst. Syropoulos berichtet, dass Markos Eugenikos eines besseren belehrt am Schluss dieser Rede bekannte, dass zwischen Lateinern und Griechen nur ein kleiner Unterschied in dieser Frage herrsche. Wenige Worte sprach noch der lateinische Theologe Torquemada, dessen längeren und gründlichen Vortrag der Kardinal Cesarini für eine nächste Sitzung schon kurz vorher in Aussicht gestellt hatte.

Zwischen dem 4. und 14. Juni fanden wenigstens nach Syropoulos eine oder vielleicht mehrere Sitzungen statt. Doch sind wir darüber wenig unterrichtet. Es wird nur erwähnt, dass Markos Eugenikos eine ausführliche Antwort gab auf das, was Torquemada am 4. Juni gesagt hatte. Er habe aus der hl. Schrift und den Kirchenlehrern eine sehr gute Apologie gemacht. Sollte dies vielleicht die erste der drei Reden des Eugenikos über das Fegfeuer sein? Wir wissen es nicht. Syropoulos bemerkt weiter, ohne jedoch genaue Angaben zu machen « und in der Folge fanden hinreichende Unterredungen zwischen dem Ephesier und Johannes (Torquemada) statt; wer sie kennen will, kann sie in den Denkwürdigkeiten über das Fegfeuer finden » (V, cap. 14: 132).

Gutachten der Griechen.

14. Juni 1438.

Bessarion.

L. Petit, *Responsio Graecorum ad positionem Latinorum de igne purgatorio a Bessarione Nicaeno recitata die 14 iunii 1438* in: *Documents relatifs au concile de Florence* I. *La question du Purgatoire à Ferrare.* Graffin-Nau, *Patrologia Orientalis* XV. Paris 1927. 61-79.

Die amtliche Antwort der Griechen auf die Denkschrift des Kardinals Cesarini setzt sich, wie ihr Herausgeber, der hochwürdigste Herr Erzbischof Petit gut nachwies, grösstenteils aus der ersten Rede des Markos Eugenikos (Text, ebenda: 39 60) und aus einigen wenigen Teilen einer verschollenen Rede Bessarion's zusammen; eine vom Kaiser aufgestellte Überwachungs-Kommission hatte dem Markos Eugenikos bei Ausarbeitung der Denkschrift zu helfen: Bessarion, Gregorios Mammas, Syropoulos, und ein Notar (Syropoulos V, cap. 14: 132). Die endgiltige Verschmelzung der vom Kaiser angenommenen Darlegungen des Eugenikos (grösstenteils) und des Bessarion (zum geringeren Teil) wurde von Eugenikos, Bessarion, Gemistos (einst Lehrer der beiden) und Amerutzis (Syropoulos V cap. 14: 134) besorgt. Die Beweise in dem Gutachten stammten vom Ephesier, sonstiges von Bessarion.

Bessarion war dazu ausersehen, dieses Gutachten mündlich vorzutragen. Dies geschah am 14. Juni. Er hatte die Denkschrift in Händen, und überreichte sie nach dem Vortrag den Lateinern.

Eine gründliche theologische Darlegung über diese Denkschrift der Griechen gab D'Alès S. J. in der Zeitschrift *Gregorianum* 3 (1922) 13 21. Ich selber gab eine kurze Schilderung in *Orientalia Christiana* XVII (1930) 185-6. Es sei nochmals hier hervorgehoben, dass die Griechen in ihrer Entgegnung zugaben, dass die Gebete der Kirche den Verstorbenen nützen und dass ein Nachlass lässlicher Sünden im Jenseits möglich sei. Sie leugnen jedoch eine Läuterung der Seelen durch die Strafen des Fegfeuers. Die von den Lateinern vorgelegten Schrift- und Väterbeweise erklären sie in anderm Sinn. Besonders verweilen sie beim Paulus wort 1 Cor. III 11-15, das

sie nur von der Unsterblichkeit der Seelen auch der Verdammten verstanden wissen wollen. Mehrere Väterstellen erklären sie aus der Geschichte des Origenismus, dem mehrere Kirchenväter durch die Annahme des Fegfeuers entrinnen wollten. Gregor von Nyssa geben sie preis, zitieren jedoch für sich Johannes Chrysostomos, Gregor von Nazianz. Ehrlich gestanden sie, die lateinischen Kirchenväter nicht zu kennen.

Zweites Gutachten der Lateiner.

27. Juni 1438.

Torquemada O. P.

G. Hofmann, *Zweites Gutachten der Lateiner über das Fegfeuer,* in *Concilium Florentinum* II. *Orientalia Christiana* XVII (1930).

Antwort auf die amtliche Rede und Schrift der Griechen gab die lateinische Abordnung am 27. Juni. Ihr Sprecher war wahrscheinlich Torquemada. Der lateinische Wortlaut seiner Rede wurde zum erstenmal vom Verfasser mit einer Einleitung herausgegeben. Es sei daher hier nur kurz berichtet, dass das zweite Gutachten der Lateiner zunächst vier Fragen an die Griechen stellt, über das besondere Gericht, über die Art der Strafen der Verdammten und der « mittleren » Seelen vor dem Weltgericht, und hernach die Beweise der griechischen Denkschrift widerlegt. Besonders ist das zweite Gutachten dadurch gekennzeichnet, dass mit Anlehnung an Thomas von Aquin theologische und auch philosophische Begriffsbestimmungen gegeben werden.

Denkschriften des Markos Eugenikos.

Syropoulos (V, cap. 15: 135) berichtet kurz, dass das obenerwähnte Gutachten der Lateiner von Markos Eugenikos schriftlich beantwortet wurde. Ja es ist bei demselben Geschichtschreiber die Rede von mehreren Denkschriften, die zwischen Eugenikos und den Lateinern in dieser Zeit bei einer Zusammenkunft ausgetauscht wurden. Es ist wahrscheinlich, dass die zweite Rede des Markus Eugenikos über das Fegfeuer (Petit: 108-51) hieher gehört. Eine gute theologische Zergliederung und Prüfung dieses Schriftstückes hat P. D'Alès

gegeben [1]. Auch von mehreren mündlichen Erörterungen ist bei Syropoulos die Rede (V, cap. 15: 136), in denen die Lateiner in den Metropoliten von Ephesos drangen, er möge die Ansicht der griechischen Kirche über das Schicksal der Seelen im Jenseits darlegen. Doch sei dieser davon abgestanden, weil der Kaiser ihn daran hinderte. Bessarion habe jedoch diesem Wunsch entsprochen. Ein ganz kleiner Auszug seiner Rede steht bei Syropoulos (V, cap. 16: 136-7). Der Metropolit von Nikaia sagte: « Die Seelen der Heiligen haben die ihnen bereiteten Güter empfangen, und die Seelen der Sünder die Strafen. Nur steht noch aus, dass sie auch ihre Leiber zu sich nehmen, mit denen sie in diesem Leben gewirkt haben; ferner (steht noch aus), dass die Gerechten mit ihren Leibern in der Seligkeit (Genuss) und die Sünder mit ihren Leibern in der Strafe seien. Das wird bei der zweiten Wiederkunft Christi eintreten ».

Von Erörterungen zwischen Torquemada und Eugenikos redet noch Syropoulos. Ersterer habe über die Engel und über das Höllenfeuer Fragen gestellt, Iagaris sei darüber ärgerlich geworden, aber vom Erzbischof Andreas von Rodi getadelt worden. Der Metropolit von Ephesos habe sofort, mit Ausnahme von zwei oder drei Punkten, treffende Antwort gegeben.

Vor dem 30. Juni gab der Kaiser dem Markos Eugenikos die Erlaubnis, die von den Lateinern über das Los der Seelen des Jenseits schon länger gewünschte Denkschrift zu verfassen. Sie ist uns in der sogenannten dritten Rede des Eugenikos über das Fegfeuer erhalten (Petit: 152-68). Sie wurde den Lateinern überreicht (Syropoulos V, cap. 17: 139). Vierzehn Fragen der Lateiner sind hier beantwortet. Sie beziehen sich auf das Los der Heiligen im Jenseits vor der Auferstehung des Fleisches, auf die Art und Weise ihrer Anschauung Gottes, auf die Art und Weise der Höllenstrafen vor dem Weltgericht, auf die Form der Strafen der mittleren Gruppe, auf die Begriffe der Busse, Schuld, und ihrer Nachlassung. Eine eingehendere Prüfung dieser Denkschrift in *Gregorianum* 3 (1922) 41-4. Über die gesamte Frage des Fegfeuers auf dem Konzil von Florenz hat neuestens gut Jugie AA ge-

[1] *Gregorianum* 3 (1922) 32-41.

handelt ([1]); er berücksichtigt vor allem die theologischen Gedanken, mit Anlehnung an D'Alès, wie er selbst erklärt. Die von mir gegebene geschichtliche Darstellung stammt grossenteils von eigener Arbeit.

Sitzung nach dem 30. Junii 1438.

Andreas Chrysobergi O. P.

Eine gemeinsame Sitzung fand noch nach dem 30. Juni 1438 statt (Syropoulos V, cap. 18: 139). Andreas von Rodi hielt einen längeren Vortrag. Er zitierte Gregor von Nyssa, dessen Bruder Basilius und das Schriftwort 1 Cor. III, 15 für die katholische Lehre vom Fegfeuer. Er begann aber auch über die Einwohnung der hl. Dreifaltigkeit in den Gerechten als katholische Lehre zu reden, und wünschte die Ansicht der Griechen über diesen Punkt zu erfahren; ferner stellte er die damit zusammenhängende Frage über das Wesen Gottes und das göttliche Wirken in den Geschöpfen. Markos Eugenikos verweigerte eine Antwort auf diese Fragen, weil sie ausserhalb des Themas der Sitzung lägen und weil der Kaiser verboten habe, derlei Fragen näherzutreten. Letzteren Grund gibt der Berichterstatter Syropoulos an. Er erklärte sich jedoch bereit, auf die obigen Punkte später einzugehen, wenn es von den Seinen gebilligt werde. Der Kaiser verbot jedoch, auf die Kunde hievon, eine Antwort auf das vom Erzbischof Andreas angeschnittene Thema. Ja nach Syropoulos hörten die gemeinsamen Erörterungen über das Fegfeuer seitdem ganz auf.

Sondersitzungen der Griechen.

16.-17. Juli 1438.

In der Wohnung des Patriarchen Joseph II. fand in Gegenwart des Kaisers eine Sonderberatung der Griechen über das Los der Heiligen im Jenseits vor dem Weltgericht statt « ob die Heiligen vollständig die Güter erhalten hätten oder nicht ». Es kamen viele Textstellen zur Verlesung. Zuletzt bestimmte der Kaiser, dass ein jeder seine Ansicht schriftlich

([1]) Vacant, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII (Paris 1936) 1252-63.

darlege. Das Ergebnis war nicht einstimmig. Die einen leugneten das vollständige Glück der Heiligen vor Auferstehung des Fleisches und zitierten für sich Hebr. XI, 39. Die andern bejahten es und bekannten sich zur unmittelbaren Anschauung der allerh. Dreifaltigkeit. Eine dritte Gruppe sagte: « Sie sind am Ort der Ruhe und schauen nur und freuen sich wenig ». Die Sitzung, die von früh bis abends 6h gedauert hatte, verlief ohne Ergebnis. Der Kaiser ordnete eine neue für den folgenden Tag an.

Gegenstand der Sitzung am 17. Juli war derselbe wie am Tag vorher. Nach vielem Hin- und Herreden stellten sie den Satz auf: « Die Seelen haben als Seelen (die Güter) empfangen, sollen aber vollkommener mit ihren Leibern bei der Auferstehung erhalten, und dann werden sie wie die Sonne oder wie das Licht, das unser Herr auf dem Berg Tabor ausstrahlte, leuchten » (PRAKTIKA: Mansi 31 A: 491 D; Nickes 19). Von einer Mitteilung dieses Beschlusses an die Lateiner ist nichts bekannt. Jedoch ist meiner Ansicht nach die Frage noch offen, warum der Kaiser dem Markos Eugenikos gestattet habe, noch vor den Sondersitzungen der Griechen eine Denkschrift über das Los der Seelen im Jenseits zu verfassen und an die Lateiner abzugeben. Wäre die Zeitangabe dieses Schriftstückes und der Sondersitzungen der Griechen nicht bestimmt, könnte man leicht zur Ansicht sich verleiten lassen, die Denkschrift des Eugenikos sei erst nach den Sondersitzungen verfasst worden. Zur Aufhellung der obigen Frage kann nur die Auffindung neuer Texte beitragen.

Inzwischen ging die gesetzliche Konzilspause von vier Monaten ihrem Ende entgegen, und niemand von den weltlichen und geistlichen Fürsten des Abendlandes hatte dem Wunsch der Konzilsitzung des 9. April Rechnung getragen; auch die Synode von Basel gab ihre feindselige Haltung nicht auf; im Gegenteil, sie ward papstfeindlich bis zum äussersten. Papst Eugen IV. wollte nunmehr die öffentlichen Konzilsitzungen wieder aufnehmen, und erreichte nach Überwindung einiger Schwierigkeiten auch die Beistimmung der Griechen. Jedoch wohl mit Rücksicht auf die Sommerhitze und die üblichen Ferien wurde von Tagungen in den Monaten August und September abgesehen, und der Wiederbeginn des Konzils auf den 9. Oktober festgelegt.

7.

Wiederaufnahme der öffentlichen Sitzungen.

9. Okt. 1438.

Bessarion, Andreas Crysobergi, Markos Eugenikos.

SANTACROCE, collatio II: Giustiniani 84-92; Mansi 31 B: 1448 C-57 D.

PRAKTIKA, συνέλευσις α', β', γ': Mansi 31 A: 493 C-520 B; Nickes 20-37.

SYROPOULOS VI, cap. 17: 166-7.

In der Zeitbestimmung weichen die Quellen ab. SANTACROCE hat den 9. Okt., SYROPOULOS hat den 6. Okt., die PRAKTIKA zerlegen die von SANTACROCE und SYROPOULOS beschriebene erste Sitzung in drei (8.-14. Okt.) Sitzungen.

Nach dem langen Zwischenraum von sechs Monaten wurden die öffentlichen Konzilsitzungen wieder aufgenommen. Die Sitzplätze waren in derselben Ordnung aufgestellt wie am 9. April. Zur Sitzung, die in der Kapelle des Apostolischen Palastes stattfand, erschien auch der Papst; an der Spitze der Griechen hatten sich der Kaiser und Patriarch eingefunden. Inmitten der Kapelle, in der Nähe des Altars, war je eine Sitzreihe der für die Disputationen ausgewählten Wortführer, 6 auf jeder Seite, für die Lateiner Kardinal Cesarini, Erzbischof Chrysobergi (Andreas von Rodi) O. P., Bischof Alois von Forlì O. F. M., Provinzial der Dominikaner Johannes de Montenigro, der Franziskaner-Magister Petrus Perquerii und der Augustinertheologe Johannes de S. Thoma; für die Byzantiner der Metropolit von Ephesos, Markos Eugenikos, der Metropolit von Kiew, Isidor, der Metropolit von Nikaia, Bessarion, die zwei Geistlichen von Hagia Sofia, Xanthopoulos und Michael Balsamon, endlich der Laie Georgios Gemistos. In dieser Sitzung sprachen Bessarion, Chrysobergi und Markos Eugenikos. Bessarion hielt eine mehr allgemeine Ansprache über den Wert der kirchlichen Wiedervereinigung und schloss mit einer geschickten Begrüssung der Papstes, des Kaisers Johann VIII., des Patriarchen Joseph II. und sämtlicher Anwesenden. Inmitten der Rede steht ein schönes Gebet um die Einheit der Kirche. Auf

die Ausführungen des griechischen Metropoliten antwortete der lateinische Erzbischof von Rodi. Auch er hebt den Wert der Wiedervereinigung hervor, und begrüsst den Papst, den Kaiser, den Patriarchen, die Synodalen.

Diese Friedenstöne erlitten eine Störung durch den dritten Vortrag, den Markos Eugenikos hielt. Er sprach offen aus, dass die römische Kirche die Liebe verletzte, indem sie dem Symbolum (Nicaeno-Constantinopolitanum) den Zusatz *Filioque* beifügte, ohne Wissen der Orientalen, im Gegensatz zu den Kirchenvätern und den ökumenischen Konzilien. Ihm gegenüber bemerkte der Wortführer der Lateiner Andreas Chrysobergi (Erzbisch. von Rodi), dass Rom öfters liebevoll dem Morgenland zuhilfekam, als dieses von Irrlehren bedroht wurde, und dass Rom aus demselben Geist der Liebe das zweite allgemeine Konzil von Lyon (1274) abhielt. Den von seinem Vorredner vorgeschlagenen Weg, Texte der Konzilien vorzulesen, hielt er für nicht angezeigt.

8.

Dritte gemeinsame Konzilsitzung.

13. Oktober.

Schwierigkeiten des Geschäfsganges.

Santacroce, collatio III: Giustiniani 93 4; Mansi 31 B: 1458 C - 9 D.

Praktika, συνέλευσις δ': Mansi 31 A: 520 B - 525 E; Nickes 37-41.

Syropoulos VI, cap. 18: 168-9.

Statt des 13. Okt. (Santacroce, Syropoulos) steht der 15. Okt. in den Praktika.

Der Erzbischof von Rodi sprach als erster in der neuen öffentlichen Konzilsitzung, an der wiederum der Papst, der byz. Kaiser und der Patriarch teilnahmen. Er hatte vor, darzulegen, warum die katholische Kirche den Zusatz *Filioque* zum Symbolum gemacht habe, wurde aber durch Markos Eugenikos unterbrochen, der selber eine Rede gegen den Zusatz halten wollte, weil er in der vorigen Sitzung darüber aus Zeitmangel wenig habe sprechen können. Auch Bessarion und Isidor von Kiew waren mit dieser Angriffs-Methode ihres Amtsbruders

einverstanden, um die Lateiner in die blosse Verteidigungs-Stellung zurückwerfen. Es half nichts, dass der Provinzial Johannes de Montenigro seinen Ordensbruder in Schutz nahm; auch der Kardinal Cesarini war in seinem Bemühen für den Erzbischof von Rodi von keinem Erfolg gekrönt. Er fand nur den guten Ausweg, mit dem Papst persönlich zu sprechen, und hernach folgende Entscheidung des Papstes zu verkünden, die auch die Zustimmung des Kaisers fand: der Kardinal solle mit dem Kaiser und Patriarchen in Verhandlungen über den Geschäftsgang des Konzils betreff die Erörterungen treten, und die Sache einer Abordnung von je sechs Persönlichkeiten zur Beratung vorlegen.

Sondersitzung.

15. Okt. 1438.

Geschäftsgang des Konzils.

PRAKTIKA: Mansi 31 A: 525 E - 528 B; Nickes 41-2.
SYROPOULOS VI, cap. 19: 169.

Während SYROPOULOS den 14. Okt. bezeichnet, geben SANTACROCE und die PRAKTIKA den 15. Okt. an.

In der Wohnung des griechischen Patriarchen kamen am 14. Okt. die zwei Kardinäle Cesarini, Capranica und einige lateinische Bischöfe mit den griechischen Prälaten in Anwesenheit des Kaisers zusammen, um über die Geschäftsordnung des Konzils zu beraten. Als Ergebnis dieser Zusammenkunft können zwei Zugeständnisse der Lateiner namhaft gemacht werden; diese überliessen den Griechen den Vortritt in der Erörterung der religiösen Streitpunkte und die Befugnis, Texte aus Konzilien und andere Beweisstellen öffentlich zu verlesen. Kurz fasste Cesarini in der öffentlichen Sitzung des folgenden Tages das zusammen, was Gegenstand der Besprechung am 15. Okt. gewesen war (Giustiniani 95):

« Si volumus pervenire ad optatum nobis finem, servare necesse est promissa; et licet dominus Colossensis veniret hodie audiendus, convenimus heri, ut vos deduceretis ad vestrarum opinionum deductionem, quid placuerit, et legeretis hoc ordine, et legatis, quidquid vultis; cum quid communiter legendum erit, conveniemus; et de illis nos etiam faciemus si-

militer legi, quod volumus pro nostra parte. Quod ita convenerimus, ego propria manu heri adscripsi, quod scriptis exhibeo ».

9.

Vierte Konzilsitzung.

16. Okt. 1438.

Markos Eugenikos.

SANTACROCE, collatio quarta: Giustiniani 95-7; Mansi 31 B: 1459 D - 62 D.

PRAKTIKA, συνέλευσις ε': Mansi 31 A: 528 B - 551 B; Nickes 42-58.

SYROPOULOS VI, cap. 19: 169-71.

Teilnehmer und Örtlichkeit der Konzilstagung waren dieselben wie am 9. und 13. Okt. Markos Eugenikos liess durch einen Mönch mehrere längere Stellen aus den Konzilien verlesen und fügte jeweils eine Deutung der Texte an, um zu beweisen, dass ein Zusatz zum Symbolum im Widerspruch mit der kirchlichen Überlieferung stehe:

Folgende Lesungen wurden gegeben:

1. Das Symbol von Nikaia (325). DENZINGER 54.

2. Das Verbot des Konzils von Ephesos, zum Symbol einen Zusatz zu machen (DENZINGER 125). Stelle aus dem Brief des hl. Cyrill von Alexandrien und des Papstes Cölestin. Concilium Ephesinum pars III, cap. 34. MANSI 5: 308 E - 9 A.

3. Die Definition (ὅρος) des Konzils von Chalkedon. MANSI 7: 108 C - 109 B.

4. Die Ansprache des Patriarchen Johannes von Konstantinopel im V. allgemeinen Konzil (findet sich nicht in den Ausgaben).

5. Das Symbol von Konstantinopel (381). DENZINGER 86.

6. Die Bestimmung des IV. allgemeinen Konzils: Ἤρκει μὲν - ἀναθεματίζεσθαι. MANSI 7: 112 C - 117 A.

7. Stelle aus dem Brief des Papstes Vigilius an den Patriarchen Eutychios. Διὰ τοῦτο-ἐκκλησίας. MANSI 9: 187 D - 190 C.

8. Definition des VI. allg. Konzils. MANSI 11: 632 B - 633 A.

9. Stelle aus dem Brief des Papstes Agatho an den byzantinischen Kaiserhof. MANSI 11: 236 E.

10. Stelle aus dem zweiten Brief des Papstes Agatho an den byz. Kaiserhof. MANSI 11: 289 A-B.

11. Definition des VII. allgemeinen Konzils. MANSI 13: 373 D - 376 C; 397 C-D.

Nach Verlesung des letztgenannten Schriftstückes zeigten die Lateiner eine alte griechische Handschrifts des VII. allgemeinen Konzils öffentlich vor, wo auch die Stelle καὶ τοῦ Υἱοῦ (Filioque) sich fand. Auch die Geschichtschronik *Chronica Martiniana* [1] stimme damit überein. Gemistos machte nun die bissige Bemerkung, warum denn Thomas von Aquin nicht jene Beweisstelle des VII. Konzils gebraucht habe. Mit Zustimmung des Papstes liess Kardinal Cesarini das Symbol des VII. allg. Konzils in der Fassung des alten lateinischen Textes vortragen. Die Verlesung der nicht wenigen und noch dazu umfangreichen Texte, die ungefähr 10 Seiten (in gr. 8°) ausmachen, und ihre Übersetzung, die im Konzil durch Nikolaus Secundinos vorgenommen wurde, nahm die meiste Zeit der Konzilstagung in Anspruch. Diese hatte morgens nach der hl. Messe begonnen und endete nach den lakonischen Worten des Santacroce *hora iam vigesimaprima.*

Sondersitzung.

17. Okt. 1438.

Protokoll-Vergleichung.

SYROPOULOS VI, cap. XIX: 171.

Die zwölf Wortführer (je sechs auf einer Seite) der Lateiner und Griechen trafen sich am 17. Okt. in der Sakristei der Kirche S. Francesco und zwar um 15^h. Hier erbat Kardinal Cesarini die Beweisstellen, die die Griechen am Tag vorher vorgetragen hatten. Ferner wurde das notarielle Protokoll der mündlichen Reden beider Parteien eingesehen und verglichen, gemäss der früheren Vereinbarung. Auch am Schluss der vorigen Sitzung hatte Kardinal Cesarini gesagt: « Quia placet, ut breviter respondeatur et distincte, ut vobis

[1] MARTINUS OPPAVIENSIS, *Chronicon* = Monumenta Germaniae, Scriptores, 22 : 426. Hier jedoch nichts über die Stelle *Filioque.*

morem geramus, videtur, ut relata per notarios scripta auscultentur ». Der Kaiser antwortete: « Placet, ut cras XV hora conveniant » (Giustiniani 97). Vergl. auch den Schluss der nämlichen Sitzung in den PRAKTIKA: Mansi 31 A: 551 A; Nickes 58.

Sondersitzung.

18. Okt. 1438.

Über das VIII. Konzil.

PRAKTIKA: Mansi 31 A: 551 C; Nickes 58.
SYROPOULOS VI, cap. 20: 171-2.
Die PRAKTIKA reden von einer Sondersitzung, während SYROPOULOS von einer allgemeinen spricht (der IV.).

In der Sakristei von S. Francesco trug der Erzbischof Andreas (Rodi) mehrere Beweisstellen aus den Synoden, darunter einer Toletanischen, für die Lehre der römischen Kirche (Ausgang des hl. Geistes) vor. Auch das VIII. Allgemeine Konzil kam zur Sprache, wie wir aus den Äusserungen des Kardinals Cesarini und des Markos Eugenikos in der öffentlichen Sitzung des 20. Okt. schliessen können. Auf die Sitzung von vorgestern (προχθές) zurückkommend erinnerte nämlich der Kardinal an seine den Metropoliten Bessarion und Eugenikos ausgesprochene Bitte, sie möchten den Lateinern die Handschrift des VIII. allgemeinen Konzils für eine einzige Stunde leihen. Eugenikos hingegen wiederholte seine früher (am 18. Okt.) gegebene Antwort. Diese gegen Photios abgehaltene Synode werde von den Griechen nicht unter die allgemeinen Konzilien gerechnet; hingegen würde von seinen Landsleute eine folgende Synode, die jenes VIII. Konzil (der Lateiner) umgestossen und jeden Zusatz zum Symbolum verboten habe, als achte bezeichnet. Der Kardinal Cesarini gab nun den Griechen das Zugeständnis, nichts mehr vom achten allgemeinen Konzil verlesen zu wollen; er verzichtete auf eine Widerlegung einiger Irrtümer (z. B. Verbot des Zusatzes in der Synode 879/80) in den Ausführungen seines Vorredners über Photios. Hingegen wünschte er die Handschrift über das V. und VI. Konzil, was der Metropolit günstig aufnahm; er habe sie dem Nikolaus Sekundinos, dem Dolmetscher des Konzils, schon früher gegeben.

10.

Fünfte Konzilsitzung.

20. Okt. 1438.

Andreas Crysobergi O. P.

SANTACROCE, collatio V: Giustiniani 98; Mansi 31 B: 1463 B-D.

PRAKTIKA, συνέλευσις ϛ′: Mansi 31 A: 551 C-65 B. Niçkes 58-67.

SYROPOULOS VI, cap. 20: 172.

Wiederum in Gegenwart des Papstes, des Kaisers, des Patriarchen (?) tagte die öffentliche Sitzung des 20. Okt. Nach einigen oben schon angegebenen Worten des Kardinals Cesarini und der Antwort des Eugenikos begann der gelehrte Dominikaner Andreas Chrysobergi seine grosse Rede, die noch in der folgenden Sitzung fortgesetzt wurde. Er gibt zuerst in vier Punkten eine Zusammenfassung der in der letzten öffentlichen Sitzung von Eugenikos gehaltenen Rede, und gibt dem entsprechend den Aufbau seines eigenen Vortrages in folgenden vier Sätzen an:

1. Das *Filioque* ist nicht ein Zusatz zum Symbolum, sondern seine Entfaltung und Erklärung.
2. Letztere ist nicht verboten; hingegen
3. nützlich, notwendig, wahr.
4. Jeder Christ muss der Wahrheit folgen.

In der Sitzung vom 20. Okt. wurden nur die zwei ersten Sätze behandelt.

Die Beweise des ersten Satzes entnimmt der Redner aus dem II. allgemeinen Konzil, das selber das Symbol von Nikaia erweitert und einen Punkt gekürzt habe, aus den Worten des hl. Gregor von Nazianz im 2. Brief an Kledonios (MIGNE PG 37: 193 C), aus dem IV. allgemeinen Konzil, das die Worte: γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός (I. Konzil von Nikaia) um die Worte: ὁμοούσιον τῷ πατρὶ

(der Redner vergass, dass auch dies schon im II. Konzil definiert wurde) κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα (gegen Eutyches) bereichert hat, aus der Predigt des hl. Kyrillos von Alexandrien über Johannes XIV, 16 (MIGNE PG 74: 257 C-D), aus dem hl. Basilius (MIGNE PG 29: 737 A ff) in Verbindung mit der Schriftstelle (Rom. VIII 9), aus der Predigt des nämlichen Heiligen über den Glauben (MIGNE PG 31: 468 A) im Zusammenhang mit Joh. XVI 15. Auch aus Aristoteles, De generatione et corruptione lib. 1, cap. 5 = Didot II 444 zog der gelehrte Scholastiker einen Satz heran, um den Begriff πρόσθεσις zu erläutern.

Zum zweiten Satz über das angebliche kirchliche Verbot des Filioque übergehend, holte er einen Analogiebeweis aus dem Kanon der hl. Schrift herbei, und stellte das Pauluswort Gal. I 9 in den richtigen Zusammenhang, wies auf das Beispiel der Väter von Nikaia hin, die das Apostolische Symol erweitert hätten, und das Vorgehen der Synodalen des II. und III. allgemeinen Konzils. Er redet der sinngemässen Erklärung das Wort, nicht der Wortfechterei, und zitiert zu seinen gunsten II Cor. III 6, den hl. Gregor von Nazianz (cf. MIGNE PG 35: 1145 A) ja sogar Gregorios Palamas (ὁ ὑμέτερος διδάσκαλος Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, ὃν ὑμεῖς περὶ πλείονος ποιεῖσθε,; sein Zitat findet sich bei MIGNE PG 151: 725 A.

Mit einigen Vergleichen veranschaulicht er die obige Wahrheit; es werde ohne Schwierigkeit das Symbolum in verschiedenen Sprachen gebetet, eine jede Wissenschaft und Kunst gehe von einigen Leitsätzen aus, die im Keim die Folgerungen und Anwendungen enthalten, auch die Beweisformen der Lehrer seien verschieden, ohne dass deswegen die Wissenschaft eine andere werde. Wie die Philosophie nach Aristoteles (cf. Analytica, liber I, cap. 1) Grundsätze habe, so sei es auch mit den theologischen Axiomen. Die Kirche habe das Recht, den *einen* Glauben (Eph. IV 5) zu entfalten und zu erläutern, unter dem besonderen Beistand Christi (Matth. XXVIII 20), und gegen neue Irrlehren die rechten Lehren aufzustellen. Das Verbot des Konzils von Ephesos beziehe sich nur auf die glaubensfeindliche Verfälschung des Symbols.

11.

Sechste Konzilsitzung

25. Okt. 1438.

Andreas Chrysobergi O. P.

Santacroce, collatio VI: Giustiniani 98; Mansi 31 B: 1463 B-D.

Praktika, συνέλευσις ζ′: Mansi 31 A: 565 B 600 D; Nickes 67-90.

Syropoulos VI, cap. 20: 172-3.

In Gegenwart des Papstes, des Kaisers, des Patriarchen setzte der lateinische Erzbischof von Rodi seine öffentliche Konzilsrede fort. Obwohl er es für angezeigt hielt, zunächst die Wahrheit der theologischen Formel *Filioque* darzutun, mit Hinweis auf den methodischen Wert einer solchen Zielsetzung (Zitat bei Aristoteles: Ethica I, cap. 8) und im Einklang mit einer früheren Äusserung des Markos Eugenikos, stand er doch auf Drängen der Griechen von diesem dritten bereits angekündeten Punkt seines Vortrages ab, und auch vom vierten, der nur eine Folgerung ans dem dritten Satz war. Statt der zwei ausgelassenen Gedankenreihen wählte er folgende zwei Darlegungen.

1. Die römische Kirche hat keinen « anderen Glauben » als den in den Konzilien und der kirchlichen Überlieferung verkündeten.

2. Die römische Kirche hat die Vollmacht, das Symbol mit neuen, dem alten Glauben entsprechenden Formeln zu bereichern.

Den ersten Satz bewies er auf folgende Weise. Er liess wie Markos Eugenikos das Symbol von Nikaia, den Brief des hl. Kyrillos von Alexandrien an Patriarch Iohann von Antiochien, die Definition des Konzils von Chalkedon, den Brief des Papstes Vigilius, die Definition des VI. Konzils (von Eugenikos ausgelassen), den Brief des Papstes Agatho, das Symbol und die Definition des VII. Konzils verlesen, und fügte eine kurze Erläuterung bei, die dartun sollte, dass auch nach der Deutung der Konzilientexte das Konzil von Ephesos nur eine glaubensfeindliche Änderung des Symbols verboten habe und dass die römische Kirche dem alten Glauben treugeblieben sei.

In die Rede des Dominikaners griffen kurz der Kardinal Cesarini, Markos Eugenikos, Isidor von Kiew und der byz. Kaiser ein. Cesarini wünschte beim Verlesen des Textes des Konzils von Chalkedon die Auslassung des Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum, gab eine kurze Erklärung zum Brief des Papstes Vigilius, und zum Text des VI. Konzils, zum Brief des Papstes Agatho, ferner stellte er eine Frage an die Griechen über die verschiedenen Lesarten des Symbols von Konstantinopel, worauf Eugenikos und Isidor von Kiew keine genügende Antwort geben konnten. Zur Deutung der Definition des IV. Konzils brachte der Kardinal eine Erklärung des hl. Thomas von Aquin (1) herbei. Seine weitere Frage an Markos Eugenikos, ob das Konzil von Chalkedon der kirchlichen Verurteilung verfallen wäre, wenn es den Ausdruck Θεοτόκος nicht bloss in die Glaubensdefinition (wie das Konzil von Ephesos), sondern sogar in das Symbolum aufgenommen hätte, wurde vom Kaiser jäh abgeschnitten.

Den zweiten Leitsatz über die Vollmacht der Kirche betreff Aufstellung des *Filioque* begründete Andreas Colossensis durch den Väterbeweis, die Zeitnotwendigkeiten (Auftauchen von Irrlehren), die Geschichte der Partikularsynoden und den Brauch der Kirchen von Gallien und Spanien.

Von den Vätern nennt der Redner im allgemeinen die Schriften des hl. Augustin, Ambrosius, Gregor d. Gr. über die hl. Dreifaltigkeit. Im einzelnen führt er Stellen an aus:

Athanasius, *epistola 1 ad Serapionem*, cap. 21 = Migne PG 26: 580 B; ferner vgl. Migne PG. 141: 640 D.

Epiphanius, *Ancoratus*, cap. 11 = Migne PG 43: 36 C.

Pseudo-Basilius (vielmehr Zitat des hl. Maximus). Migne PG 141: 628 C.

Basilius, *epistola* 52, cap. 4 = Migne PG 32: 396 A.

Gregorius Nyssenus, *Quod non sint tres dii, ad Adlabium* = Migne PG 45: 133 B-C.

Iohannes Chrysostomus, *In Iohannem XVI* 15 = Migne PG 59: 422.

Cyrillus Alexandr., *epistola* 55 = Migne PG 77: 316 D; andere Stellen: Vacant III: 2005-6.

(1) Summa Theologica 1, q. 36, a. 2, ad 2.

Symeon Metaphrastes, *Vita S. Dionysii* = Migne PG 155: 1032 B (auch Migne PG 141 : 621 B).

Anastasius Sinaita (?). Λόγος περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ὀρθῶν δογμάτων; cf. Migne PG 89: 1317 C.

Vita S. Stephani iunioris, auctore Stephano diacono = Baronius-Pagius, *Annales eccles.*, ad annum 754, pag. 604, nota 19 (Pagius). = Migne PG 100: 1144 B-C.

Tarasius. Concilium VII, actio 3 = Mansi. 12: 1122 D.

Im weiteren Verlauf seiner Rede nennt er die griechische Kirchengeschichte des Hermaias, was aber dem Kaiser missfiel; dieser hielt es für ungeziemend, Geschichtschreiber in Kirchenversammlungen zu verlesen. Auch den Brief des hl. Maximos an Marinos (Migne PG 91 : 136 A-B) und einen ungenannten nachphotianischen Schriftsteller zitierte der Dominikaner. Zu beiden machte der Dolmetscher Sekundinos eine textkritische Bemerkung. Auf die Ausführungen des Eugenikos über die Photianische Synode (879-80) kam der lateinische Theologe zurück, bewies aber ebenso wenig wie sein Gegner eine genaue Kenntnis jener geschichtlichen Ereignisse. Schriftstellen finden sich wenige in den Ausführungen dieser Konzilsitzung: Zach. IV 2, Matth. XI 27, Ioh. XVI 14, Rom. VIII 9, X 10.

Syropoulos bemerkt, dass nach der öffentlichen Sitzung noch in der Sakristei von S. Francesco über den Brief des Maximos und den Text einer Handschrift der VII. Synode mit dem Zusatz *Filioque* eine Erörterung zwischen Griechen und Lateinern stattfand (S. 178).

13.

Siebte Konzilsitzung

1. Nov. 1438

Bessarion.

Santacroce, collatio VII: Giustiniani 98-102; Mansi 31 B: 1463 E-7 E.

Praktika, συνέλευσις η': Mansi 31 A: 601 A-621 C; Nickes 90-103.

Syropoulos VI, cap. 21 : 174.

Vor Papst, Kaiser und Patriarch hielt Bessarion im gewöhnlichen Konzilsraum (Kapelle des Apostolischen Palastes)

eine längere Rede, die wenigstens nach den Bemerkungen des Syropoulos von Scholarios [1] entworfen war. Sie sollte eine Entgegnung auf den Vortrag des Erzbischofs Andreas sein. Bessarion wiederholt kurz die von jenem behandelten vier Punkte und wendet sich dann gegen die Behauptung seines Vorredners, dass das dem Symbol eingereihte *Filioque* nur eine Entfaltung, nicht ein von aussen angefügter Zusatz sei. Diese « Entfaltung » sei von aussen her, nämlich vom Schriftwort Ioh. XVI 15 als Untersatz beinflusst, so dass der Obersatz « Der hl. Geist geht vom Vater aus » von den Lateinern in den Schlussatz « Der Vater geht vom Vater und Sohn aus » umgeändert werde. Bessarion deutet hier schon wenigstens blass an, dass er nicht hartnäckig den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohn leugnen werde, wenn ihm gute Beweise geliefert würden. Ausdrücklich gibt er letzteres an einer andern Stelle an. Jedoch steht er vorläufig fest in der Behauptung: « dogma (Filioque) etsi verum in Symbolo stare non posse ». Er erklärt das Verbot des Konzils von Ephesos in diesem Sinn. Besonders weist er auf den Brief des hl. Kyrillos von Alexandrien an Akakios hin (Concilium Ephes, pars III, n. 35 = Mansi 5: 309 ff.) und auf die Verhaltungsweise der Väter des III., IV., VI. Konzils, die die Begriffe Θεοτόκος, ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις τοῦ Υἱοῦ τοῦ θεοῦ, δύο φύσεις, δύο θελήματα καὶ δύο ἐνέργειαι nicht ins Symbol, sondern in die Glaubensdefinitionen aufgenommen hätten. Auf die Väterbeweise des Andreas Colossensis geht er wenig ein, sondern er berührt im einzelnen nur die zwei Zitate des Gregorios von Nazianz und eine Stelle des hl. Kyrillos von Alexandrien. Auch Schriftzitate fehlen mit Ausnahme von Ioh. XVI 15, Gal. I 8. Die klare Ordnung des Lateiners wurde vom Griechen nicht eingehalten, so dass deshalb ein kleiner jedoch in freundlichem Ton gehaltener Redewechsel über diesen Punkt zwischen beiden noch in derselben Sitzung entstand.

Aus diesem Zwiegespräch ist zu ersehen, dass Bessarion die Rede seines Gegners schriftlich erhalten hatte. Über die Lesarten des VII. Konzils solle später nachgesehen werden. Starr hält er daran fest, dass nicht einmal die Gesamtkirche

(1) Auch nach seiner eigenen Aussage. PETIT, SIDERIDES, JUGIE, *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*. II. Paris 1929. XXIV.

das Verbot der Synode von Ephesos aufheben könne, obwohl er die Ansicht vertritt, dass das Konzil nicht von der glaubensfeindlichen Änderung des Symbolum gesprochen habe. Andere Ausführungen gehen auf untergeordnete Punkte des Andreas (z. B. Symbol in verschiedenen Sprachen, Axiome der Wissenschaft) ein und deuten sie anders. Es bleibt noch zu erwähnen, dass Kardinal Cesarini die Rede Bessarion's einmal mit der Frage unterbrach, ob er annehme, dass im Konzil von Ephesos das Symbol von. Nikaia (325) und das von Konstantinopel (381) verlesen worden sei. Ihm wurde geantwortet von Eugenikos (nach Santacroce von Bessarion selber), dass nur das Symbol von Nikaia zur Verlesung kam. Die Sitzung schloss um 21 h.

14.

Achte Konzilsitzung.

4. Nov. 1438.

Bessarion, Kardinal Cesarini

SANTACROCE, collatio VIII: Giustiniani 103-8; Mansi 31 B: 1468 C-74 C.

PRAKTIKA, συνέλευσις ϑ′: Mansi 31 A: 621 C-5 E; Nickes 103-6.

SYROPOULOS VI, cap. 21 : 174.

Bessarion setzte seine Rede gegen den lateinischen Erzbischof Andreas fort. Besonders behandelte er die von seinem Gegner benützte Beweisstelle des Kyrillos von Alexandrien und des Papstes Agatho und legte sie in anderm Sinn aus, dann betonte er, dass die ökumenische Synode über der römischen Kirche stehe, dass sogar die Gesamtkirche heute durch das Verbot der Synode von Ephesos gebunden sei. Jedoch unterliess er nicht, darauf hinzuweisen, dass Erklärungen und Erweiterungen des Symbols für den Privatgebrauch nicht verboten seien. Zuletzt stellte er er die Frage an die Lateiner: Beziehen sich die Definitionen und Verbote der Konzilien auf das Symbol oder auf etwas anderes?

Auf diese Frage hin, hielten die sechs Abgeordneten der Lateiner mit den Kardinälen und einigen Bischöfen vor Augen des auf seinem Thron sitzenden Papstes Beratung, und kehrten

hernach zu ihren Plätzen zurück. Syropoulos und die Praktika berichten nun, dass die Lateiner keine Antwort auf jene Frage gaben. Jedoch nach Santacroce (Giustiniani 104) gab der Kardinal Cesarini im Namen des Papstes diese Antwort, die zugleich auf den Geschäftsgang des Konzils Licht wirft:

« De mandato Sanctissimi Domini Nostri aliqua referam. Sacer hic coetus, quae et hodie et pridie retulistis, audivit. Conveneramus, ut dicenda scripto ederentur; quare ut forma servetur, conveniant, qui scripserunt, et de scriptis conveniant et demum convenientes plenum et pertinens recipietis responsum, et nunc etiam quaesito vestro responsum damus hoc modo.

Ex verbis vestris, expositis gestis tertii concilii patres legerunt nicaenum symbolum, epistolam Cyrilli ad Nestorium, blasphemias Nestorii, symbolum Nestorii, Tharasii, auctoritates caeterorum sanctorum, cum aliquibus fidei diffinitionibus, postea sequitur: Nulli liceat aliam fidem proferre vel exponere etc., quam illa, quae a patribus in Nicaea conventis exposita.

Dicimus prohibitionem referri ad omnia, quae fuere in Nicaea exposita et quod non magis ad symbolum quam ad alias diffinitiones respicit ».

Der Kardinal bat die Griechen, sie möchten die Bücher über das Konzil von Chalkedon vorlegen; auf ihre Antwort, sie besässen nicht die ganze Synode, betonte der Kardinal, die Bücher müssten gebracht werden. Über die nun folgenden Darlegungen des Erzbischofs Andreas berichten Syropoulos und die Praktika äusserst wenig und noch dazu in wenig ruhigem Ton. Hingegen erfahren wir aus Santacroce, dass er beanstandete, sein Vortrag sei weder der Ordnung nach noch gemäss dem Sinn von Bessarion berücksichtigt, was jedoch dieser mit den Worten bestritt, er habe ja den schriftlichen Wortlaut gehabt. Der Lateiner betonte, folgende Gedankenreihen eingehalten zu haben:

« Nulla expositio vel declaratio alicuius dictionis est additio.

Sed dicere Spiritum S. procedere a Filio est explicatio contentorum in primo [Spiritus S. a Patre procedit].

Ergo non est additio.

. . . . .

Ego dicebam, quod dogma *Filioque* comprehenditur in verbo *Patre* » (SANTACROCE 105).

Gegen Bessarion, der den Zusatz *Filioque* als additio *ab extrinseco* bezeichnete, machte der scharfsinnige Dominikaner, unter Hinweis auf den Begriff der Wissenschaft (2 Zitate des Aristoteles: Anal. Post. I 28, Metaph. X 7) und insbesondere der theologischen, dass die hl. Schrift nicht als etwas « äusseres » der theologischen Beweisführung bezeichnet werden dürfe. Zu seinen gunsten führt er noch Basilius, epistola 38 ad Gregorium Nyss. (Migne PG 32: 325 A ff.) und Epiphanius (wohl Advers. haereses III, lib. haeres. 74, cap. 7-10 (Migne PG 42: 488 B-96 A) an.

Als Schluss seiner Beweisführung steht der scharf umrissene Satz:

« Nam hoc solo brevi discursu luce clarius patet: Quaecumque habet Pater, habet Filius.

Sed procedere Spiritum, habet Pater.

Habet ergo et Filius.

Syllogismus hic est in prima figura et tertio modo; antecedens et maior concessa est, et est Ioannis 16 » (Santacroce 107).

Ein kleiner daran sich anschliessender Redewechsel zwischen Bessarion und Andreas beleuchtet den lebhaften Eifer der beiden. Kardinal Cesarini gab Anordnung, dass die Notare am folgenden Samstag (8. Nov.) die Antwort der Lateiner in Empfang nehmen sollten: « Restat, ut scriptores conveniant ad diem sabbati pro responsione nostra recipienda » (Santacroce 108). Die Sitzung wurde nach einem kleinen Zwiegespräch zwischen Bessarion und Cesarini um 22[h] aufgehoben.

14.

Neunte Konzilsitzung.

8. Nov. 1438.

Bischof Alois von Forlì O. F. M.

Santacroce, collatio IX: Giustiniani 109-120; Mansi 31 B: 1475 A-86 D.

Praktika, συνέλευσις ι': Mansi 31 A: 628 A-45 A; Nickes 106-18.

Syropoulos VI, cap. 21: 174.

In Gegenwart des Papstes begann der dritte der lateinischen Abordnung, Bischof Alois von Forlì seine Rede, deren

Wortlaut nur Santacroce ausführlich gibt, während Syropoulos fast nichts, und die Praktika etwa die Hälfte bieten. Zunächst wendet er sich an die Orientalen und macht sich geschickt ihre drei Wünsche zu eigen, dass die *Wahrheit* des Glaubens das Ziel der Disputation sei (er zitiert dabei den hl. Hieronymus ([1]) und den Ps.-Dionysius Areopagita) ([2]) dass seine Zuhörer Geduld und Milde betätigen möchten (zitiert 2 Tim. II 24-5) und dass die Rede kurz (jedoch nicht dunkel) sei. Dann geht er auf die Darlegung der zwei vorausgehenden Sitzungen zurück (1. und 4. Nov.) und lobt den Dominikaner Andreas als tiefen Theologen. Auch er hält die Sätze aufrecht: 1. Das *Filioque* ist kein eigentlicher Zusatz. 2. Das *Filioque* im Symbol fällt nicht unter das Verbot des Konzils von Ephesos. Seinen ersten Satz beweist er durch Stellen aus dem hl. Augustinus über das Verhältnis des Neuen zum Alten Testament: Contra Faustum, lib. XVII, cap. 6 = Migne PL 42: 344), De catechizandis rudibus, cap. 4 = Migne PL 40: 315, De sermone Domini in monte, lib. 1, cap. 19 = Migne PL 34: 1257-8, Enarratio in psalmum 50, cap. 17 = Migne, PL 36: 596; aus dem hl. Gregor, Homiliarum in Ezechielem lib. 1, homilia 6, cap. 12 = Migne PL 76: 834; der Glossa ordinaria (des Walafrid Strabo) supra Matth., cap. 5 = Migne PL 114: 88 D ff.

Den zweiten Satz belegt er durch den hl. Bonaventura, In expositionem prolog. libri I Sententiarum, dub. 2.

Nach diesen Ausführungen will er die Grundlage (radicale fundamentum controversiae) dieser Streitfrage blosslegen. Er gibt vier Gründe an, die die Griechen ins Feld führen: 1. Konzilsväter (motiva Patrum). 2. Furcht vor einer Glaubensgefahr für die Gläubigen (ratio), 3. Der Brief des hl. Kyrillos an Akakios (auctoritas S. Cyrilli) 4. Beweis « de verosimili » (ἐκ τοῦ εἰκότος). Besonders verweilt er bei dem ersten und zweiten Grund; er nimmt mehrere Texte des Ephesinischen Konzils und deutet sie aus ihrem Zusammenhang, aus dem Geist des Gesetzgebers (intentio legis). Ein Schaden (3. Grund) ist nicht zu befürchten, wenn dem Symbol das *Filioque* beigefügt wird: Wenn die Gesamtkirche oder der Papst, in dem die Vollgewalt und die Autorität der Kirche ruht (Principi ecclesiae, in

([1]) Sinngemässes Zitat. Migne PL 22: 1204-5.

([2]) De divinis nominibus, cap. 7, § 4 = Migne PG 3: 872 C.

quo est plenitudo potestatis et authoritatis totius ecclesiae. SANTACROCE: Giustiniani 115) nicht das Recht hätte, das apostolische Symbol zu entfalten, hätte die Kirche den Schaden. Der vierte Punkt ist nicht gesondert behandelt, sondern durchdringt die gesamte Darlegung, die gerade auch die Wahrscheinlichkeiten für die Thesis der Lateiner mitberücksichtigt. Mehrmals verteidigt er den Erzbischof Andreas gegen Einwände der Griechen, indem er die Regeln der Logik in der Terminologie der Scholastiker anwendet (Giustiniani 118), und ein Aristoteleszitat (1) geschickt verwertet (Giustiniani 119). Sonst aber bleibt er auf theologischem Boden. Er ist wohl vertraut mit den Scholastikern, mit Bonaventura, den er dreimal zitiert (Prolog. libri I Sent., dub. 2; Liber I Sent., art. 1 q. 1) und Thomas von Aquin, den er einmal nennt (2, 2, q. 1 art. 10). Schriftworte finden sich viele:

Gen. XXII 18, Psalm. IV 7, Ecclesiastic. XXIV 31, Ezech. I 16, Is. VII 14, Matth. V 17-18, 21, XXI 9, Luk. I 35, X 35; 2 Timoth. II 24, Apoc. XXII 18.

Wo er dem Gegner Zugeständnisse machen kann, zeigt er edelsinniges Entgegenkommen. Der Ton seiner Ausführungen ist mild. Er wendet Formeln an: « salva reverentia » (Giustiniani 112), « cum benigna supportatione » (Giustiniani 113), « hinc vobis respondemus in magna parte fundantes nos in concessis a vobis » (Giustiniani 117), « egó non intendo vobis facere convicium, sed cum scriptum sit ambobus existentibus amicis, sanctam amare veritatem et in ore philosophorum: amicus Socrates, amicus Plato, magis amica veritas » (Giustiniani 118). Santacroce bemerkt einmal von ihm: « Hoc verbo dicto arrisit, demum prosecutus est suum sermonem » (Giustiniani 118). Die lange Rede des Franziskaners wurde selten unterbrochen, einmal durch Kardinal Cesarini, der wegen eines textkritischen Zweifels den Brief den hl. Kyrillos von Alex. an Akakios vorlesen liess, zweimal durch Bessarion, der zur Frage Cesarini's über jenen Brief des Kyrillos und zu einer Äusserung des Franziskaners kurze Bemerkungen machte. Der Eindruck, den der Vortrag auf die Zuhörer machte, war gross; ja Bessarion sagte besondere Dankesworte.

(1) Analyt. Posteriora lib. I, cap. 1. = Didot I. 121. Auch einige Sprüche verwendet er, z. B. « magna quidem et addentem et detrahentem poena constringit » (Giustiniani 114).

« His expositis quisque intuebatur alterum, his quae facundissime gravi sermone a viro antiquo, verbis convenientissimis laetisve audierant.

Nicaenus. Ea, quae Vestra Paternitas dixit, nos cum charitate audivimus, prout protulistis, et ad nullum perturbati fuimus; gratias agimus Paternitati Vestrae pro his, quae dixistis, et per quem modum, quoniam omnia fuerunt audita nobis gratissima » (SANTACROCE; Giustiniani 120).

Zehnte Konzilsitzung.

11. Nov. 1438.

Bischof Alois von Forlì, Kardinal Cesarini.

SANTACROCE, collatio X: Giustiniani 120-9; Mansi 31 B: 1487 A-96 D.

PRAKTIKA, συνέλευσις ια': Mansi 31 A: 645 A-56 E; Nickes 118-25.

SYROPOULOS VI, cap. 21: 174-5.

G. HOFMANN, *Denkschrift des Kardinals Cesarini über das Symbolum. Orientalia Christiana* XXII (1931).

In der öffentlichen Sitzung des 11. Nov. hielten der Bischof von Forlì und der Kardinal Cesarini in Gegenwart Seiner Heiligkeit Reden. Ersterer beendete seinen am 8. Nov. begonnenen Vortrag. Um zu beweisen, dass das *Filioque* eine Erklärung und Entfaltung des Symbols und keineswegs verboten sei, legt er, auf die Schwierigkeiten Bessarion's zurückkommend, zunächst einiges grundsätzliches über die Prinzipien und ihre Folgerungen dar, gibt Zitate aus Aristoteles, Anal. Post. I, 1-2, Ethic. I 3, Psalm CXVIII 160), spricht über die Glaubensdogmen, den Unterschied zwischen den in den Prinzipien enthaltenen Folgerungen und dem Zusatz. « sic est necessarium conclusionem veritatis contineri in principiis; quod vera addantur (quae sequuntur ex eis) non est necessarium; ergo illa, quae sequuntur ex principiis, prius sunt vera quam sint addita vel addenda » (SANTACROCE: Giustiniani 121-2). Die Wahrheit: *Spiritus S. procedit a Patre et Filio* sei eher wahr als zugefügt (prius est vera quam addita).

Die Zuhilfenahme der hl. Schrift zur Entfaltung und Erklärung des Symbols könne nicht « von aussen » (extrinseca) genannt werden. Besonders betont der Reder nochmals die Autorität der Kirche und zwar der römischen Kirche und zitiert Matth. XVIII 17, weiter Luk. X 16, den 9. Glaubensartikel, das Symbol von Konstantinopel, Ioh. XXI 16, 18, Papst Agatho (VI. Konzil, actio IV = Mansi 4: 239 D, E), Hieronymus, professio fidei ad Damasum papam cf. Migne PL. 22: 355, Augustinus (?) Es läge kein Zwiespalt zwischen Autorität und Zeitnotwendigkeiten (Abwehr der Häresien), die Anlass zu Definitionen geben, die römische Kirche habe die kirchliche Überlieferung immer treu bewahrt. Der Bischof schliesst mit einem Aufruf zur kirchlichen Einheit, im Anschluss an das Pauluswort 1 Cor. I 10; « et propterea oportet, ut ab uno et eodem ecclesiae principe determinetur, quod ab omnibus certum et diffinitum de fide teneatur », (SANTACROCE: Giustiniani 125).

Auch diese gesamten Ausführungen gefielen der Versammlung, wie Santacroce berichtet: « Tam laete iucundeve verbisque convenientibus dicta fuerant, ut quisque patrem praedictum summe collaudaret » (Giustiniani 125).

Kardinal Cesarini begann bald hierauf; er wolle, sagte er, keine geistreiche Darlegungen machen, sondern einfache, auch den Laien verständliche, überliess es aber der Wahl der Griechen, ob sie zuhören wollten oder gemäss dem Übereinkommen Disputationen halten. Der Kaiser antwortete: « Dicat Dominatio Vestra, quidquid placet » (SANTACROCE: Giustiniani 125).

Nun kündet der Kirchenfürst sein Thema klar an, die Kernfrage: Was bedeuten die Worte des Ephesinischen Konzils *aliam fidem* (ἑτέραν πίστιν)? Verbieten sie jeden Zusatz zum nikänischen Symbol, auch den inhaltlich rechtgläubigen oder richten sie sich nur gegen eine häretische Glaubenserklärung?

Über diese Frage äusserte sich der Kardinal mündlich am 11., 15. Nov., 4., 8., 13. Dez. In den vier letztgenannten öffentlichen Sitzungen geschah das in Form von Rede und Gegenrede zwischen ihm und Markos Eugenikos. Wiederholungen liessen sich nicht vermeiden. Den Gedanken des Kardinals haben wir auch in einer schriftlich festgelegten Rede, deren ursprünglicher Wortlaut vom Verfasser zum erstenmal herausgegeben wurde. Diese Denkschrift wurde, wie es sonst

Sitte des Konzils war, nach der mündlichen Rede den Griechen eingehändigt, und zwar bald nach der öffentlichen Sitzung vom 11. Nov., noch vor der folgenden Tagung des 15. Nov. Da in der Ausgabe der Denkschrift ihr Inhalt eingehend dargelegt wurde und da die dort niedergelegten Gedanken im wesentlichen auch in den andern Sitzungen gegen die Einwände des Markos Eugenikos wiederholt werden mussten, kann ich mich bei Beschreibung der fünf öffentlichen Sitzungen vom 11. Nov. — 13. Dez. 1438 kurz fassen

Am 11. Nov. gibt der ehemalige Rechtslehrer von Padua zu verstehen, dass er die Grundsätze der Rechtsauslegung auf das Ephesinische Dekret anwenden will. Der Sinn eines Gesetzes wird aus der Absicht des Gesetzgebers, dem Werdegang des Gesetzes erschlossen. In praktischer Weise nimmt der Kardinal die einzelnen Teile der Urkunden des Ephesinischen Konzils heran, bespricht ihren Zusammenhang und Sinn, und bricht sich so zum Verständnis jenes bekannten Ephesinischen Verbotes Bahn. Er verweilt bei der Angelegenheit des Charisios (Conc. Ephes., pars II, actio 6 = Mansi 4: 1345 C ff.), seinem Glaubensbekenntnis, das im Auftrag des Kardinals verlesen wird, beim Vorwort der 6. Sitzung, beim Brief des Kyrillos an Nestorios (Conc. Ephes., pars I, cap. 26 = Mansi 4: 1067 ff.). Aus dem IV. (Chalkedon) und VI. Allgemeinen Konzil (III. Constp). und dem VIII. (2 Nicaen.) nimmt er ebenfalls einige Texte zuhilfe (Conc. Chalced., pars III, actio 1 = Mansi 7: 455 ff.; Conc. VI, actio 4 = Mansi 11: 230 ff.; actio 18 = Mansi 11: 623 ff.; Conc. VII, diffinitiones = Mansi 13: 728 ff.

Der Kardinal wurde nur dreimal kurz unterbrochen durch Zwischenrufe des Markos Eugenikos (zweimal) und Bessarion's. Als der Kardinal beendet hatte, lobte Bessarion seine Rede, auch Markos Eugenikos rühmte in der folgenden Sitzung die Sachlichkeit und Ordnung jenes Vortrags. Ein Protest des Erzbischofs Andreas gegen die griechischen Notare, die zum üblichen Vergleichen des Protokolls am Tag vorher nicht erschienen waren, wurde gütlich beigelegt.

15.

Elfte Konzilsitzung.

18. Nov. 1438.

Markos Eugenikos, Cesarini.

SANTACROCE, collatio XI: Giustiniani 129-40; Mansi 31 B: 1497 A-1508 B.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιβ′: Mansi 31 A, 657 A-85 C, Nickes 125-44.

SYROPOULOS VI, cap. 21: 175.

Santacroce und Syropoulos haben als Zeitangabe den 18. Nov., die Praktika den 15. Nov.; jedoch haben die Herausgeber des Santacroce irrtümlicherweise den 11. Nov. (wie bei der vorausg. Sitzung). Es bleibt aber eine Schwierigkeit. Kardinal Cesarini sagt in dieser Sitzung: « *et sicut dixi pridie* » (SANTACROCE: Giustiniani 137). Beziehen sich diese Worte auf eine öffentl. Sitzung? Mir scheint, auf die Sondersitzung vom 14. Nov., in der die Denkschrift eingereicht wurde; denn diese bietet gerade das, worum es sich an jener Stelle handelte.

Die öffentliche Sitzung, an der der Papst und Kaiser teilnahmen, war eine διάλεξις (Unterredung) zwischen Markos Eugenikos und Kardinal Cesarini. Ersterer hatte den Vortritt, um auf die vorige Rede Cesarini's zu antworten. Obwohl er diese auch schriftlich hatte, stellte er an den Kirchenfürsten gleich zu Beginn das Ansinnen, ihn auszufragen. Es ist begreiflich, dass der Kardinal erst mit der lateinischen Abordnung und anscheinend auch mit dem Papst sich beriet, bevor er sich dazu bereit erklärte, ihm Antwort zu stehen; und er tat das, unter einem ausdrücklichen Vorbehalt: « cum hoc pacto respondeo, quod si respondendo non esset mea responsio sufficiens, quod non praeiudicet veritati, vel aliis » (SANTACROCE: Giustiniani 131). Der Kaiser wollte nicht drängen. In der Erörterung wurde das Symbol der Nestorianer, das Symbol des Charisios, das des Patriarchen von Jerusalem, Sophronios, und endlich jenes des Papstes Agatho besprochen, unter Bezugnahme auf die Texte des III. VI. und VII. allg. Konzils; auch mehrere Briefe des hl. Kyrillos von Alexandrien kamen

zur Sprache. Die Deutung der Texte war bei beiden verschieden. Auch hierin war keine Einigung: der Kardinal wies auf den Ausdruck *nulli* (μηδενί) des Ephesinischen Verbotes hin, um darzutun, dass es sich hier nicht bloss um das öffentliche Symbol (Ansicht des Markos und Bessarion's, der einmal einen Zuruf macht), sondern auch um das private Symbol handelte. Wenn also das Konzil von Ephesos das private Symbol des Charisios anerkannte, obwohl es zwar dogmatisch, aber nicht im Wortlaut mit dem Symbol von Nicaea-Constp. zusammenstimmte, könne man auch der römischen Kirche keinen Vorwurf ob der Erweiterung des Symbols machen. Auch die Glaubensformulare des Sophronios und Agatho waren trotz ihres verschiedenen Wortlautes nicht vom III. bezw. VI. Konzil beanstandet. Ja das Symbol von Konstantinopel (381) habe mehrere Worte des Nizänischen ausgelassen; er verweist auf drei alte Handschriften, die er bei sich habe (SANTACROCE: Giustiniani 139).

Daher bat er dringend, zu einem andern Thema übergehen zu wollen, nämlich zur Frage des Ausganges des hl. Geistes. Über die andere von Eugenikos gestreifte Frage über die Autorität der römischen Kirche solle später geredet werden. Seine Heiligkeit harrte geduldig in der langen Sitzung, die bis 23[h] dauerte, aus « qui summa cum admiratione omnium hora iam 23, frigore imminente maximo, audiverat cuncta patientissime » (SANTACROCE: Giustiniani 140). Der Kardinal bat noch den Papst, mit dem byz. Kaiser ordnen zu wollen, dass das « negotium principale » (Ausgang des hl. Geistes) begonnen werde.

Die Zitate dieser Sitzungen waren grösstenteils schon in der vorausgehenden Sitzung gegeben:

Concilium III pars I, cap. 18 = Mansi 4: 1026 ff.; pars II, actio 1, actio 6 = Mansi 4: 1341 C ff.; 1361 D, 1345 C ff.; pars III, cap. 34, 35, 43 = Mansi 5: 301 ff. 309 ff. 384 ff.

Concil. IV (Handschriften des Kardinals).

Concil. VI, actio 10. = Mansi 11: 387 ff.

Concil. VII, actio 6. = Mansi 13: 203 ff.

Von der hl. Schrift werden erwähnt: Deut. XIX 15, XXVII 17; Prov. IX 8, XXII 28; 1 Petr. III 15.

Syropoulos bringt die Anekdote, dass die Griechen Gregorios Mammas (der spätere Patriarch) und Amerutzes mit einem Ungenannten sich gerade gegenüber Eugenikos gesetzt und ihn nachgeäfft hätten, während er redete (175).

16.

Zwölfte Konzilsitzung.

27. Nov. 1438.

Ankunft der Gesandtschaft des Herzogs von Burgund.

SANTACROCE, collatio XII: Giustiniani 140-8, Mansi 31 B: 1508 E-17 D.
PRAKTIKA, συνέλευσις ιγ′: Mansi 31 A: 685 D-8 C, Nickes 144-5.
SYROPOULOS VI, cap. 21, 22: 175-6.

Am 27. November 1438 erschienen im Konzil die Gesandten des Herzogs Philipp von Burgund, drei Bischöfe (Therouanne, Cavaillon, Nevers) und der Generalabt von Citeaux. Sie überreichten dem Papst ein längeres lateinisches Schreiben, das lateinisch verlesen wurde (1). Weil sie jedoch nur dem Papst Ehrfurchtsbezeugungen erwiesen, war der griechische Kaiser Iohann Palaeologos VIII. darüber so ungehalten, dass er das Konzil zu verlassen drohte. Erst als die Gesandten den zeremoniellen Wünschen des Kaisers in der nächsten Sitzung am 4. Dezember einigermassen Rechnung trugen, konnten die Erörterungen zwischen Griechen und Lateinern fortgeführt werden. Die vom Generalabt von Citaux vor dem Konzil gehaltene Rede wird von SANTACROCE (2) auf den 4. Dezember 1438 verlegt, während die PRAKTIKA und SYROPOULOS von einer Rede eines burgundischen Gesandten am

(1) PRAKTIKA (Mansi 31 A: 688): τὰ κομισθέντα τῇ συνόδῳ γράμματα ἔδωκαν, καὶ λατινικῶς ταῦτα ἀνέγνωσαν.

SYROPOULOS 176: δεδώκασι αὐτῷ καὶ γράμματα τοῦ ῥηγός... προσεφώνησαν ἐγκωμιαστικῶς τῷ πάπᾳ ὥραν ἱκανήν.

(2) Giustiniani 141-8.

4. Dezember nichts berichten, jedoch kurz erwähnen, dass eine solche schon bei ihrem Empfang (am 27. November) gehalten wurde. Weil auch der von uns im Palat. Lat. 608 saec. XV entdeckte vollständige Wortlaut der Gesandtschaftsrede den Monat November angibt, sind wir geneigt, die Zeitbestimmung des SANTACROCE fallen zu lassen. Wie aus einem sorgfältigen Vergleich des Palat. Lat. 608: 122r-125v mit dem Text des SANTACROCE hervorgeht, sind im VI. und VII. und XIII. Kapitel (Kapitel von mir unterschieden) bemerkenswerte Auslassungen bei Santacroce nachzuweisen; sonstige Unterschiede finden sich in jedem Kapitel. Der genaue Nachweis der Zitate fehlt sowohl bei Andreas als im Palat. Lat. 608. Eine neue Ausgabe dieser Rede ist darum angezeigt.

Die vom Generalabt von Citeaux gehaltene Rede spricht im Namen des Herzogs von Burgund an den Papst die Bitte aus, nicht bloss die Wiedervereinigung mit den Griechen herbeizuführen, sondern auch die Wiederaussöhnung der zu Basel weilenden Prälaten mit dem Papst ins Werk zu setzen. Sie trägt humanistischen Grundzug. Mit Zitaten aus der hl. Schrift, den Kirchenvätern, dem hl. Bernhard und antiken Klassikern durchzogen, preist sie die Tugend der Liebe, beklagt den kirchlichen Zwiespalt. Der Herzog von Burgund verspricht zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit seine Mitwirkung. Der Redner unterlässt es nicht, in höfischer Art seinen Herzog zu preisen (X). Von einer Wiedervereinigung der Griechen mit den Lateinern erhofft der Generalabt das Aufleben des Kreuzzugsgedankens; auch für dieses Unternehmen sei der Herzog bereit. Wie aus dieser kurzen Inhaltsübersicht ersichtlich ist, bewegt sich die Ansprache in mehr allgemeinen Erwägungen, ist aber trotz Weitschweifigkeit der Ausführung rednerisch wirkungsvoll. Santacroce gibt eine treffliche Kennzeichnung dieser Rede: « *Hic fuit religiosissimi viri sermo, non minus gravitate quam affectu et caritate prolatus* ». Es ist noch zu erwähnen, dass vor dem Generalabt auch der Bischof von Cavaillon sprach; doch sind nur einige Worte dieser Rede erhalten [1].

[1] Giustiniani 141-2.

18.

Dreizehnte Konzilsitzung.

4. Dez. 1438.

Markos Eugenikos, Cesarini.

Santacroce, collatio XII: Giustiniani 140-1, 148-60; Mansi 31 B: 1508 E, 9 B, 1517 E-30 A.

Praktika, συνέλευσις ιδ′: Mansi 31 A: 688 C-E, Nickes 145.

Syropoulos VI, cap. 22: 177.

Die griechische Abordnung nahm erst dann die gewohnten Plätze im Konzilsraum ein, als ihr Kaiser, besänftigt durch eine besondere ihm von den burgundischen Gesandten zuteilgewordene Begrüssung, die Erlaubnis dazu erteilt und auch Kardinal Cesarini zugestimmt hatte. Es folgte nun wieder ein längerer Redewechsel zwischen Markos Eugenikos und Kardinal Cesarini um den Sinn des Ephesinischen Verbotes.

Eugenikos wünschte von seinem Gegner nur kurze Antworten, was aber dieser nicht zugestand. Von neuem kam die Angelegenheit des Charisios zur Sprache. Es wurde hin- und hergestritten; auch der Erzbischof Andreas griff mehrmals in den Gang des Streites ein; er focht über den wahren Sinn des Wortes ἑτέραν (πίστιν) im Ephesinischen Dekret. Auch der Kaiser nahm fünfmal das Wort, meist um den Metropoliten von Ephesos in Schutz zu nehmen, so dass der Kardinal einmal freimütig sagte: « Domine imperator. Non estis propter aliud, nisi ut audiatis veritatem » (Santacroce: Giustiniani 151). Für die Thesis der Lateiner führte Cesarini meist Konzilientexte in Feld:

Concilium Ephesinum, epistola synodalis ad Theodosium imperatorem = Mansi 4: 1235 C ff.
alia epistola (« Circa pietatem »): ad imperatorem Theodosium = Mansi 4: 1301 A ff.

Concilium IV (Chalced.), pars III, cap. 1 = Mansi 7: 456 C-7 A ff.

Concilium VI, actio 4, Agatho-Papa ad Concilium = Mansi 11: 293 A, 297 A-B.

Concilium VII, actio 3 = Mansi 13: 569 D.

Von den Vätern zitiert er im besonderen Hilarius (cf. Migne PL 10: 51 B-2 A).

Hieronymus, Dialogus adversus Luciferianos, cap. 28 = Migne PL 23: 181 B; im allgemeinen Damasus und Basilius.

Von der hl. Schrift ist nur Eph. IV 5 zitiert. Aristoteles, Liber Posteriorum (= Analytica Posteriora, cap. 23 = Didot I: 152) wird vom Dominikanerbischof erwähnt.

Die Konzilsitzung dauerte bis Abend (Πρακτικά); der Konsistorialadvokat Santacroce bemerkt: « perlibenter assurreximus hora iam tarda » (Giustiniani 160).

19.

Vierzehnte Konzilsitzung

8. Dez. 1438.

Markos Eugenikos, Cesarini

Santacroce, collatio 13: Giustiniani 161-73; Mansi 31 B: 1530 E-44 E.

Praktika, συνέλευσις ιε' (Nur Anfang): Mansi 31 A: 689 A, Nickes 146.

In Abwesenheit des kranken Patriarchen von Konstantinopel, der übrigens in den Sitzungen fast nie hervortritt, aber (wahrscheinlich) in Anwesenheit des Papstes fand die neue Sitzung in der Kapelle des Apostolischen Palastes am 8. Dez. statt. Es sprach zunächst der Kaiser zur Geschäftsordnung; er wünschte kurze Antworten der Lateiner und ausführliche Reden der Griechen. Kardinal Cesarini verlangte für die Seinen gleiches Recht. Nach dieser Einleitung entspann sich die Erörterung zwischen Markos Eugenikos und Kardinal Cesarini über die Frage, ob nur die symbolfeindlichen Glaubensbekenntnisse abzuweisen seien oder auch schon (Standpunkt der Griechen) jedes neues symbolfreundliche Glaubensbekenntnis. Der griechische Metropolit gibt zunächst eine Erläuterung des allgemeinen Begriffs des Symbols und seines Ausdrucks, vertritt die Sätze: « expositio fidei symbolum est », « apud omnes christianos... unum et idem symbolum debet haberi », « symbolum est expositio fidei, quae in verbis et vocibus consistit » (Giustiniani 162). Der Brief des Kyrillos an Akakios (Mansi 5: 309 ff.) und ein zweiter an Johannes von

Antiochien (Mansi 5: 301 ff.) sprächen für die Thesis der Griechen. In seine Darlegungen verwebt er Zitate: Apoc. XXII 18; Gregor von Nazianz (Migne PG 36: 141 A-B), Hilarius (cf. Migne PL 10: 51 B-2 A, 570 A).

Ausführlich antwortete ihm der Kardinal. Er verwendet die Briefe des hl. Athanasius an die Päpste Markus (Migne PG 26: 708 D-12 A) und Liberius (Migne PL 8: 1406 ff.) und die päpstlichen Antworten nach einer alten Handschrift, die er eigens von Verona habe kommen lassen (Giustiniani 166) und gibt bei dieser Gelegenheit auf die Fragen des Markos Eugenikos und Bessarion einige Belehrungen über die Päpste Markus und Liberius und ihre Briefe. Auch andere Papstbriefe zieht er heran: Cölestin, Concilium Ephesinum, pars I, cap. 18 = Mansi 4: 1028 E.

Leo I, epistola 31, ad Pulcheriam = Migne PL 54: 706 B.

Vigilius, epistola ad Eutychium = Mansi 9: 187 D-190 C.

Hadrian I, Concilium VII, actio 7 (Filioque) = Mansi 13: 375 E.

Zu diesen Beweisstellen fügt er andere Konzilstexte, bezw. Briefe des hl. Cyrillus von Alexandrien:

Concilium Ephesinum, pars I, cap. 8 = Mansi 4: 887 ff.

» » » III, cap. 34, 43 = Mansi 5: 301 ff., 383 ff.

Concilium Chalcedonse, actio 5 = Mansi 7: 116 C-D.

Concilium VI, actio 18 = Mansi 11: 640 B.

Concilium Antiochenum = Mansi 2: 1305 B.

Im allgemeinen erwähnt er das VII. Konzil mit den Worten: « *pridie probavi per septimam synodum* » (Giustiniani 171); ferner die zwei Glaubensbekenntnisse der Patriarchen Theodor und Tarasios, ja sogar ein angebliches Schreiben des kaiserlichen byzantinischen Sekretärs *Simarus* [1] (Giustiniani 172) und gelegentlich die hl. Schrift (Proverb. XXII 28).

Besonderen Nachdruck legt der Kardinal in seinen Darlegungen auf die schon früher von Lateinern und Griechen im Konzil gemeinsam anerkannte Tatsache, dass das Symbol von Nikaia dasselbe sei wie das von Konstantinopel, obwohl letzteres erweitert sei und teilweise Auslassungen habe. Er

[1] Damit ist Zonaras gemeint; vgl. Bessarion an Laskaris = Migne PG 161: 348 C-D, 349 A.

findet es daher seltsam, dass die Griechen nunmehr den Lateinern die Einreihung des *Filioque* ins Symbol so verübeln. Den Satz des Markos « omnis expositio fidei est symbolum » leugnet Cesarini geradewegs. Der Redewechsel wurde manchmal recht lebhaft; so sagt der Kardinal zu Markos: « *Non uteris civilitate, qua utor tecum, forte et facis, quia te stringo nimis* ». Der Grieche antwortete: « *Stringitis veritatem, et non miror, quia non es peritus in graeco* ». Der Kardinal: « *Ego allego latinum* » (Giustiniani 173).

Über den von Cesarini zitierten Iohann « Simarus » gibt der lateinische Erzbischof Andreas auf Frage des Kaisers eine kurze Aufklärung, und als dieser einwand: « *Non est doctor* », griff der Bischof von Forlì mit der Bemerkung ein: « *Si esset pro vobis, bene admitteretis: oportet, velitis nolitis, audire veritatem* » (Giustiniani 122). Einmal rief der Dolmetscher aus: « *Fessus sum* », (Giustiniani 172). In der Tat, er hatte eine gewaltige Arbeit, noch dazu die Ungemütlichkeit der Kälte und des Hungers, wie aus den Worten des Santacroce ersichtlich ist: « *Erat 23 hora diei et frigus maximum, ac frigore fameve fatigatus quisque libenter surrexit* » (Giustiniani 173).

20.

Fünfzehnte Konzilsitzung.

13. Dez. 1438.

Markos Eugenikos, Cesarini

SANTACROCE, collatio XIV: Giustiniani 175-87; Mansi 31 B: 1546 A-59 D.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιε′: Mansi. 31 A; 689 D-700 B, Nickes 146-7.

Den ausführlichen Bericht über diese Sitzung hat nur Santacroce. Der Verfasser der Praktika erwähnt nur kurz die acht Kapitel, die Markos Eugenikos gegen die 28 Abschnitte der von Cesarini gehaltenen Rede entwickelte, und die rednerisch wirksame Ansprache des Griechen, das Symbol zu bewahren und so die alte kirchliche Einheit herbeizuführen, aber er bringt diese Ausführungen unter dem 8. Dezember. Wir folgen der lateinischen Darstellung. Markos Eugenikos will gegen acht Punkte des Kardinals Stellung nehmen, aber er nimmt sich so die Freiheit, die Ordnung seines Vorredners

nicht einzuhalten, der ihm vorher 28-30 Punkte schriftlich gegeben hatte; « ego in scriptis dedi tibi viginti, postea diversis vicibus ultro octo aut decem, quae re vera non sunt minus pertinentia, immo magis ac magis stringunt » (Giustiniani 179). Die acht Punkte Cesarini's, die Markos Eugenikos widerlegen will, betreffen Texte oder Ausdrücke des Ephesinischen Konzils, des V. und VI. Konzils, und das Symbol von Constantinopel. Am Schluss lässt der griechische Metropolit (wie in den Praktika) die Ermahnung zur Bewahrung des Symbolum und zur Wiedervereinigung folgen (Giustiniani 179).

Der Kardinal geht nun jeden der obigen acht Punkte des Eugenikos durch und verflicht damit eine reichhaltige Erläuterung vieler kanonistischer und patristischer Texte. Es sind hier zu nennen:

Concilium Nicaenum, canon 6 = Mansi 2 : 669 E-672 A.

Concilium Ephes., pars III, cap. 34 et 35 = Mansi 5: 301 E-325 E.

Concilium Chalcedon., canon 28 (Cesarini sieht davon ab, dass dieser Kanon verworfen wurde), actio 1 = Mansi 6: 650 ff., Mansi 7: 370 B-D. Die Briefe des Papstes Hormisdas an Kaiser Justinus (Migne PL 63: 427 ff.), die Konzilien von Toledo (cf. Denzinger 19), das VII. Konzil, actio 7 = Mansi 13: 729 C. Pseudo-Liberius (Migne PG 28: 1469 C-71 A), das Konzil von Rimini (Mansi 3 : 305 D-8 A), mit Hinweis auf die Kirchengeschichte des Theodoret II, cap. 23 (Parmentier: 150-2). Papst Damasus (Migne PL 13: 348 C), Leo I (Migne PL 54 : 706 B), Papst Siricius (Migne PL 16: 1125 B), Augustinus, De fide et symbolo, cap. 25 (Migne PL 40: 196), Gelasius (cf. Migne PL 59 : 78 D-9 A), Papst Julius I. (Mansi 2 : 1175 D, 1178 A-B), Papst Liberius (Migne PL 8 : 1406 A-C), auch den unechten Brief des Papstes Klemens I. an den Apostel Jakob (Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae. 30 ff.)

Durch die genannten Texte wollte der Kardinal beweisen, dass das *Filioque* dem Symbol einverleibt werden durfte, und dass das *Filioque* nicht der Grund der Kirchentrennung gewesen sei, zugleich will er für die Echtheit des Apostolischen Symbols eintreten. Gegen den Kaiser, der sich einmal einen Einspruch erlaubte, wahrte er sich sein Rederecht: « *Si tua Serenitas intellexisset totum, non dixisset hoc* » (Giustiniani 186). Auf einen Zuruf des Markos Eugenikos, der Kar-

dinal möge wegen der Notare « *plane* » reden, erwiderte dieser: « *Faciam* ».

Die Konzilsitzung war wegen ihrer Dauer, der herrschenden Kälte und besonders wegen der notwendigen Aufmerksamkeit sehr anstrengend. Santacroce sagt: « *Hora iam 23 pulsaverat, ingressa 24, cunctis frigore, inedia, attentione agitatis finis extitit collocutionis diei illius* » (Giustiniani 87). Das Zitat der hl. Schrift: Rom. X 10 und die Erwähnung der Justinianischen profanen Gesetze dienten zur Erläuterung der obigen Beweisstellen.

Letzte Konzilsitzung in Ferrara.

10. Januar 1439.

Verlegung des Konzils nach Florenz.

SANTACROCE, collatio XIV: Giustiniani 187-90; Mansi 31 B; 1559 D-62 A.

PRAKTIKA, συνέλευσις ιε′: Mansi 31 A: 700 B-E; Nickes 147-54.

SYROROULOS VII, cap. 1, 2, 3, 14: 184-91, 209-11.

Staatsarchiv in Florenz: Fondo diplomatico, Riformaci « Atti Publici » T IV, n. 146, 18. Dez. 1438.

Die langwierigen und ermüdenden Erörterungen über das Symbolum hatten noch keinen greifbaren Erfolg zu verzeichnen. Beide Gruppen wollten dieses Thema verlassen. Ja die Griechen wurden des gesamten Konzils überdrüssig, teilweise dazu auch durch ihre Geldnot getrieben, aber der Kaiser hielt ihnen patriotische Gründe entgegen, um sie zum Ausharren zu bewegen, und sie für die vom Papst angeregte Verlegung des Konzils nach Florenz zu gewinnen. Ihre finanzielle gedrückte Lage werde sich in Florenz besser gestalten. Auch für den Beginn der von den Lateinern gewünschten Erörterungen über die Wahrheit des *Filioque* machte er Stimmung bei den Seinen. In ein paar Synoden der Griechen wurden diese Dinge behandelt, und endlich im Sinn des Kaisers angenommen. Einigermassen, jedoch nicht in erster Linie trug dazu auch die Pestgefahr in Ferrara bei. Am 21, Januar 1439 erklärten sie sich gegenüber den Lateinern für die Konzilsverlegung nach Florenz.

Die Lateiner waren inzwischen nicht untätig. Zwischen der Freistadt Florenz und dem Papst Eugen IV. war am 18. Dezember 1438 ein Vertrag vereinbart worden, der die finanzielle Unterstützung, die Freiheit und Sicherheit des Konzils in 22 Abschnitten genau regelte. Florenz hatte selber die Konzilsverlegung gewünscht; und dem Papst war ein solches Anerbieten aus verschiedenen Gründen sehr genehm.

So konnte in Gegenwart des Papstes und des Kaisers (der Patriarch war krank) die öffentliche Konzilsitzung stattfinden, welche die Verlegung des Konzils nach Florenz in rechtskräftiger Form aussprach.

Der lateinische Text der päpstlichen Bulle: *Decet oecumenici concilii* wurde vom Patriarch von Grado, der griechische von Dorotheos, Metropolit von Lesbos, von der Kanzel aus verlesen. In der Bulle werden mehrere Gründe im allgemeinen für die Verlegung des Konzils angegeben, im besonderen wird nur die Pestgefahr von Ferrara bezeichnet.

Der Beschluss dieser Konzilsitzung wurde durch päpstliche Breven mehreren Fürstlichkeiten mitgeteilt, dem König von Dänemark, dem König von Schottland, dem Pfalzgraf bei Rhein, dem Markgrafen von Brandenburg, dem Herzog von Sachsen, den geistlichen Fürsten und Erzbischöfen von Köln, Mainz und Trier.

Die Sitzungen in Ferrara waren trotz des scheinbar gänzlichen Misserfolges nicht nutzlos für die weitere Entwicklung des Unionskonzils. Die Definition der Sätze über das Fegfeuer und das Los der Seelen im Jenseits « bald » nach dem Tod und über die Rechtmässigkeit der Aufnahme des *Filioque* in das Symbol hat mit den Erörterungen in Ferrara innere Verkettung.

G. HOFMANN S. I.

STORIA E CAUSE DELLO SCISMA DELLA CHIESA DI PERSIA

È nostro intento tracciare dapprima in queste pagine un quadro sintetico dei rapporti che la Chiesa di Persia ebbe fin dalle sue origini con quelle dell'Impero Romano sino alla metà del secolo V, allorchè i vincoli, sempre lenti e scarsi, si spezzarono definitivamente, dando origine alla prima Chiesa « nazionale ». Così una volta percorsa la storia di queste relazioni, saremo in grado di cercare le cause più profonde che ne provocarono la rottura.

Come e quando entrò il vangelo nelle terre persiane? Ecco una domanda alla quale non possiamo dare una risposta concreta e sicura, perchè, in mancanza di documenti di indubbia autorità, ci troviamo dinanzi a tradizioni che richiederebbero ancora qualche conferma, quando non entrano addirittura nel dominio della leggenda (1). Non ci soffermeremo,

(1) Vedi fra altri A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*[4] Leipzig 1924, specialmente nel vol. II, 683-691. A. ALLGEIER, *Neue Ausfschlüsse über die Anfänge des Christentums in Orient, Der Katholik* 4. Reihe XVII, 393-401: *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien, ib* XXII, 224-241, 289-300. E. SACHAU, *Vom Christentum in der Persis, Sitzungsb. d. Kgl. Preuss. Ak. d. Wiss.* 1916 Philol.-Hist. Kl. pp. 958-982. Tutti questi autori però fanno grande assegnamento sull'autorità della « Cronaca di Arbela » pubblicata da A. MINGANA, *Sources Syriaques*, vol. I. *Mšiḥa Zkha* (Texte et traduction) Leipzig [1907]. Noi però abbiamo esposto la nostra opinione, che cioè la Cronaca di Arbela, specialmente per le notizie riguardanti i primi secoli, non sia molto sicura. Vedi I. ORTIZ DE URBINA, *Intorno al valore storico della Cronaca di Arbela, Or. Christ. Period.* II (1936) 5-32. Ultimamente G. MESSINA, *Orientalia* VI (1937) 235-236 è uscito ancora in difesa del valore storico della Cronaca con argomenti che non

quindi, sul racconto fantastico della leggenda di Abgaro e delle prime missioni compiute da Aggai e Maris che con essa si connettono [1]. Più degna di attenzione appare la « tradizione » raccolta da Eusebio [2] secondo la quale fu l'apostolo S. Tommaso ad evangelizzare il regno dei Parti; tradizione però che non riesce ad affermarsi con piena certezza.

È molto probabile che il cristianesimo sia penetrato di buon'ora nelle regioni della Persia, servendosi del suo primitivo veicolo, i giudei. Questi contavano sulle sponde del Tigris e dell'Eufrate una numerosa e dotta diaspora babilonese [3]. Nell'Adiabene la loro influenza fu così grande, che Elena, la sorella e madre di Monobazo, e suo figlio Izate aderirono al giudaismo verso l'anno 30 dell'era cristiana [4]. Il successore di Izate, Monobazo, fu anch'egli proselita. Si capisce da sè come in quegli anni, che coincidono con la prima diffusione del vangelo dopo la Pentecoste, i rapporti fra la metropoli palestinese e il regno « ebraico » dell'Adiabene fossero molto stretti. Giuseppe Flavio ci dice che Izate inviò i suoi cinque figli a Gerusalemme per esservi educati e che la regina Elena vi si recò verso l'anno 44 e vi fece erigere per sè un superbo mausoleo. Le fonti talmudiche ci forniscono interessanti particolari geografici sul traffico che univa la diaspora babilonese colla Terra Santa. Esso si svolgeva principalmente per due vie, delle quali l'una dopo aver raggiunto Pumbeditha scendeva lungo l'Eufrate fino a Seleucia-Ctesifonte, l'altra invece raggiungeva la stessa meta, giungendo prima al Tigris attraverso l'Osroene e discendendo poi lungo il fiume per contrade più ricche d'acqua e di vegetazione [5].

[1] Su queste notizie e sul cristianesimo nella Persia è utilissimo il libro di J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris 1904.

[2] *Hist. Eccl.* III, 1 (SCHWARTZ II, 1, p. 188). Nel secolo IV esisteva in Edessa un sepolcro che la tradizione diceva contenere i resti dell'apostolo. Cfr. il racconto di Aetheria (*Corp. Script. Eccl. Lat.* XXXIX, 60) e l'allusione di S. Efrem, Carmina Nisibena 42, 1-2.

[3] Vedi *Encyclopaedia Judaica* ad verba « Akademien » « Babylonien ».

[4] Giuseppe Flavio, *Antiquit.* XX, 2-4.

[5] Vedi J. OBERMEYER, *Die Landschaft Babyloniens im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt 1929. La recente scoperta della sinagoga di Doura-Europos colle sue iscrizioni trilingue sta a confermare l'eterogeneità linguistica degli ebrei che vi passavano.

Sappiamo del resto dalle cosidette carte « di Peutinger » che una importantissima via commerciale che allacciava Antiochia coll'estremo Oriente dell'Asia, passava per la Persia lungo il Tigris [1]. Recenti rilievi fatti coll'aiuto dell'aviazione, hanno permesso di rintracciare grandi tratti di queste antiche vie [2]. Per ammettere una prima evangelizzazione della Persia per mezzo dei giudei e della conseguente formazione di un primo nucleo di giudeo-cristiani abbiamo un argomento di peso, nel fatto cioè che in pieno secolo IV, Afraate, il primo scrittore persiano a noi conosciuto, mentre è completamente estraneo alla cultura e alla teologia grecoromana, non riesce ad evitare malgrado le sue polemiche contro i giudei, parecchie infiltrazioni rabbiniche [3].

In piena luce storica entriamo nei primi decenni del secolo III, allorchè nel libro « delle Leggi delle regioni », scritto da qualche discepolo di Bardesane nel cerchio di Edessa, si fa un cenno ai « cristiani che sono in Persia » [4]. In quegli anni scoppiò la guerra fra i Parti e i Persiani, guerra che finì col trionfo di questi ultimi, i quali fondarono il 26 novembre del 226 l'impero persiano sotto la dinastia dei Sassanidi. Poco prima era stato incorporato da Caracalla all'Impero romano il regno dell'Osroene. Scomparso quindi questo « Stato-cuscinetto » — per adoperare un termine moderno — il limes veniva a mettere in immediato contatto la Persia e l'Impero.

Chi ha letto l'interessante opera del P. Poidebard sull'organizzazione militare di questo limite dalla parte romana, capirà bene l'enorme difficoltà che per il transito fra la Persia

(1) K. Miller, *Itineraria Romana. Römische Reisewege an Hand der Tabula Peutingeriana*, Stuttgart 1916, pag. 639 ss. 751.

(2) Cfr. A. Poidebard, *La trace de Rome dans le désert de Syrie. Le limes, de Trajan à la conquête arabe. Recherches aériennes (1925-1932)*, Paris 1934.

(3) P. Peeters, *Anal. Boll.* 43 (1925) 261 ss; ib. 42 (1924) 288-315: *Acta Sanctorum* Nov. IV, Bruxellis 1925 p. 384 ss. ritiene che il primo nucleo di cristiani nella Persia siano stati i deportati dalla Siria da Sapore I. L'influenza dei rabbini su Afraate viene dimostrata da S. Funk, *Die haggadischen Elemente in den Homilien des Aphraates*, Wien 1891.

(4) *Patr. Syr.* II, 608.

e l'Impero significava tutta quella rete di *castella* e *praesidia* installati nei punti obbligati di passaggio. Il limes diventava una barriera quasi insormontabile anche in tempo di pace, e quindi le relazioni dei cristiani di Persia con quelli dell'Impero dovevano essere scarsissime. Queste difficoltà si accrescevano di molto nei periodi delle guerre fra Romani e Persiani, guerre che non tardarono molto ad accendersi, ravvivandosi quasi periodicamente con diversa fortuna lungo i secoli terzo e quarto.

La guerra doveva avere come conseguenza, dato il suo aspetto politico, un nuovo ostacolo ai rapporti dei cristiani della Persia coi « nemici » Romani, fossero anch'essi cristiani, molto più che queste interferenze politiche si aggravarono, come vedremo, nel secolo quarto.

Fu in una di queste campagne, e propriamente nell'anno 252, che Sapore I, imperatore della Persia, facendo irruzione nell'Impero Romano, arrivò fino ad Antiochia e, dopo aver distrutto diverse città e fatto prigioniero l'imperatore Valeriano, prese con sè molti cristiani della Celesiria, fra i quali il vescovo di Antiochia S. Demetriano, e li deportò « nella Babilonia, Huziana e Persia » e nelle città che suo padre aveva costruito ». Egli stesso fondò ancora tre città che chiamò dal suo nome, una in Mesene, Sad-Sabur, l'attuale Der-Mihrak; un'altra nella Persia che tuttora ritiene il nome di Sapore. Egli rinnovò parimente Gundisapôre, allora in rovine, e la designò con un nome metà greco metà persiano, Anti-Sapor, il che vuol dire « in luogo di Sapore »; una terza ne fondò sul Tigris, Buzurg-Sapor, cioè Ukbara e dintorni. In queste città insediò dei prigionieri e consegnò loro campi per la coltivazione e abitazioni per dimorarvi. A causa di ciò i cristiani diventarono numerosi nella Persia, dove furono edificati monasteri e tempi. Fra essi si trovavano sacerdoti deportati da Antiochia che abitavano in Gundisapore, i qual elessero a vescovo l'antiocheno Azdaq [= Eustachio?] essendosi ammalato e morto di dolore Demetrio — propriamente Demetriano — Patriarca di Antiochia ». Si potrebbe credere che i deportati di Antiochia avessero potuto diffondere fra i cristiani della Persia teorie, notizie bibliografiche ed altri rilievi della vita cristiana nell'Impero. Bisogna però avvertire che negli scritti siriaci sorti fra i cristiani persiani ne

secolo IV non si riscontra la minima traccia di tutto ciò. La ragione di questo fatto potrebbe forse essere cercata o nel numero relativamente piccolo dei deportati, o nel loro isolamento dai cristiani indigeni, aumentato forse anche dalla cura che costoro mettevano nel non rendersi sospetti agli occhi dei connazionali. Comunque sia, il fatto è che, malgrado le affermazioni del cronista di Seert, i deportati antiocheni non ebbero sulla Chiesa di Persia influenza degna di rilievo (1).

In questo stesso secolo III dovettero essere introdotti dall' « Occidente » per la Persia — non sappiamo per quale via — gli errori di Marcione e Valentiniano, che Afraate verso la metà del secolo IV conosce e biasima (2). Un po' prima vi aveva fatto ingresso il Diatessaron di Taziano in siriaco che divenne il testo comune e ufficiale del Vangelo fino ai tempi di Rabbula. Insieme al Diatessaron troviamo in quei primi tempi le lettere di S. Paolo (compresa la cosidetta 3 ad Corinthios), gli Atti degli Apostoli, ma non l'Apocalisse nè le cosidette Lettere Cattoliche. Si tratta — si può dire in linee generali – dello stesso canone del N. T. dei Siri dell'Osroene, il che significa che i libri del N. T. sono entrati in Persia « via Edessa ». Invece per la versione siriaca del N. T. i cristiani di Persia non avevano bisogno di rivolgersi ai confratelli dell'Impero, avendo nella diaspora giudaica mezzi sufficienti per procurarsela, ed è più probabile che a questo scopo approfittassero dell'opera dei targumisti babilonesi.

Nel secolo IV il profondo cambiamento operato da Costantino nella politica religiosa dell'Impero ha le sue naturali ripercussioni nei rapporti con la Persia. L'imperatore romano, facendosi protettore dei cristiani, s'interessa anche della sorte dei cattolici che, numerosi, abitavano nell'impero dei Sassanidi. Un monumento di questa benevolenza e quasi protettorato è la lettera indirizzata da Costantino a Sapore II, conservataci da Eusebio (3). In essa dopo aver confessato pale-

(1) *Cronaca di Seert* (P. Peeters, *Acta Sanctorum*, Novemb. IV, 386, che corregge in alcuni punti l'edizione della *Patrol. Orient.*)

(2) Vedi *Patrol. Syr.* I 116 4-17.

(3) *In vitam Costantini* IV, 13 (I. Heikel 122, 123).

semente la sua fede nel Dio dei cristiani, il cui nome è stato suo aiuto nelle battaglie, Costantino rammenta la misera fine dei persecutori dei cristiani, alludendo tra essi velatamente all'imperatore Valeriano, e si augura che Sapore II voglia trattare bene i cristiani che « fregiano il nobilissimo paese della Persia ». « Auguro quindi — conchiude Costantino — a te ogni bene e ad essi parimente: quel che sia per te sia anche per essi. Poichè così avrai propizio e benevolo Dio, di tutti Signore e Padre. Questi dunque, poichè sei tale, ti raccomando, questi consegno nelle tue mani, poichè sei di così egregia pietà. Questi vengano abbracciati teneramente dalla tua *filantropia*. Così renderai a te stesso e a noi un immenso beneficio per la tua fedeltà ».

Non sappiamo se questa lettera sia arrivata nelle mani di Sapore II. La raccomandazione e le frasi, che in termini assai chiari identificavano gli interessi di Costantino con quelli dei cristiani di Persia, avrebbero naturalmente suscitato nell'animo invidioso e altero di Sapore l'effetto contrario e cioè la diffidenza contro quei sudditi che Costantino chiamava suoi amici e che quindi egli poteva sospettare meno addetti alla sua persona sacra e forse anche « traditori » della causa persiana. A dir vero i cristiani di Persia obbedivano al proprio imperatore e non avevano scrupoli di venerarlo con segni esterni di adorazione. È molto interessante a questo proposito un passaggio dello scrittore Afraate, il quale, spiegando come Dio abbia concesso agli uomini il suo nome ed i suoi onori, dice: « Se noi adoriamo Gesù — dice agli ebrei — per mezzo del quale abbiamo conosciuto Dio, si vergognino coloro che fra gli idolatri contaminati, si prostrano anche dinanzi agli empi insigniti dal potere li adorano e rendono loro omaggio, eppure non incorrono biasimo; poichè l'onore dell'adorazione è stato concesso da Dio agli uomini, affinchè ciascuno riverisca gli altri, specie coloro che sono superiori e più degni. E se adorano e onorano con culto di adorazione gli empi, che nella loro malizia negano il nome stesso di Dio, tuttavia non li adorano come loro creatore, nè contraggono peccato veruno » (1). Questa fedeltà al proprio sovrano, fondata sull'idea che il potere gli fosse stato concesso dallo stesso Dio, non

(1) *Patr. Syr.* I, 800^{23}-801^{11}.

era ostacolo ad una naturale simpatia verso l'imperatore dei Romani, che aveva dato giorni di pace alla Chiesa ed aveva insignito le sue armi col nome di Gesù. I cristiani della Persia, che molto probabilmente non ebbero notizia della lettera di Costantino a Sapore II, ebbero però occasione di vedere negli scudi dei soldati romani il monogramma di Cristo. Questo fatto e la vittoria del cristiano imperatore romano dovettero per forza riempire di gioia i cristiani della Persia esposti sempre al disprezzo e, dal 340, ad una spietata e cruenta persecuzione. Non è difficile scorgere questo stato d'animo in un passo di Afraate, prudentemente velato nelle sue espressioni. Per lui, come per i rabbini, i romani sono i « figli di Esau », frase nascosta ai gentili, la cui intelligenza renderà a noi chiaro tutto il senso del brano: « Prima dette l'impero ai figli di Esau, come disse Isaac ad Esau: *Servirai il tuo fratello Giacobbe.* E poichè non si comportavano bene nell'impero, tolse loro il regno e lo diede ai figli di Esau, finchè venisse Colui al quale appartiene, affinchè allora essi non lo prendessero per sè, ma rendessero il deposito al suo donatore, e il custode del regno servisse a Colui al quale tutte le cose ubbidiscono. Per ciò quel regno dei figli di Esau [cioè l'Impero romano] non sarà tradito dagli eserciti radunati, pronti a sollevarsi contro di lui; perchè quel regno viene custodito da Colui che l'ha dato, ed è Lui stesso il servatore. Di questo che ti ho scritto, carissimo, che cioè il regno dei figli di Esau sia salvaguardato da Colui che l'ha dato, non dubbitare: quel regno non sarà vinto perchè l'uomo potentissimo chiamato Gesù viene con la sua forza, e le sue armi portano tutta la potenza del regno. Osserva e avverti come Lui sia registrato nel censimento con essi, e poichè è annoverato nel loro censimento, così li protegge. Il suo segno si è moltiplicato in quel luogo, vestono la sua armatura e non sono vinti nella lotta » (1).

Queste righe furono scritte nell'anno 337, allorchè Sapore II, appena saputa la morte dell'imperatore Costantino, si preparava ad approfittare delle circostanze per muovere contro i Romani e prima di tutto contro la prossima città di Nisibi. La prima conseguenza della guerra doveva essere l'in-

(1) *Ib.* I, 233 2-25.

terruzione dello scarso traffico fra la Persia e l'Impero romano. Nisibi resistette all'assedio e Sapore II dovette rinunciare per allora alle sue ambizioni di conquista. I mobed colsero l'occasione per aizzare Sapore contro i cristiani, i quali non soltanto non riconoscevano la sua natura divina, ma erano correligionari del Cesare romano. Si capisce molto bene, specialmente data la mentalità iranica secondo la quale l'imperatore era presso il popolo una quasi divinità religiosa ([1]), che Sapore II negasse ogni benevolenza ai cristiani e cominciasse ad escogitare mezzi per punire quei « traditori ». Se è vero quello che dicono gli antichi Atti di S. Simeone Barsabae, vescovo di Seleucia-Ctesifonte e una delle prime vittime della persecuzione, Sapore II ordinò al vescovo di Seleucia, che esigesse dai cristiani doppi tributi per sovvenire alle spese della guerra ([2]). Simeone avrebbe respinto la proposta e questa sarebbe stata la causa o pretesto che nel 340 fece scoppiare l'ira di Sapore contro i cristiani di Persia in una persecuzione cruentissima, ma nello stesso tempo gloriosa per quella nobile Chiesa. Negli atti dei primi martiri ricorre l'accusa fatta contro i cristiani: « Voi siete servi del Cesare » ([3]). È inutile dire che in quelle vicende i cristiani persiani si vedevano impedito ogni rapporto coll'Occidente cristiano.

In quelli stessi anni, vale a dire verso la metà del secolo IV, la gerarchia cristiana nella Persia si avviava ad una organizzazione centrale di tipo nazionale con a capo il vescovo della capitale dell'impero, Selucia-Ctesifonte. Purtroppo le fonti su queste prime mosse verso l'unificazione sono scarse e abbastanza confuse. La più antica versione dell'affare è un rapporto del vescovo Agapito nel sinodo di Seleucia-Ctesifonte nell'anno

([1]) Nel mio lavoro *Die Gottheit Christi bei Afrahat, Orient. Christ.* 31 (1933) 42ss. ho raccolto parecchi testi che parlano della natura siderea e divina dell'imperatore sassanida.

([2]) *Patr. Syr.* II 791 $^{3-16}$.

([3]) Ved. nella versione tedesca di O. Braun, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer* (= *Bibl. der Kirchenväter* 22 Kempten-München 1915) pp. 9, 13, 17. È interessante la notizia degli Atti di S. Simeone Bar Sabae, che cioè i cristiani deportati — quelli non persiani — siano lasciati allora indisturbati anche in mezzo alla persecuzione appunto « perchè erano esuli ». Cfr. *ib.* p. 57.

424 [1]. Secondo lui nel tempo dell'egregio Mar Papa alcuni vescovi indocili e cattivi furono corretti dal vescovo di Seleucia-Ctesifonte. Allora essi l'accusarono dinanzi al buon Mar Miles e agli altri vescovi, i quali sorpresi nella loro semplicità, diedero contro Mar Papa sentenza di deposizione e destituzione. Mar Papa indignato per tanta ingiustizia colpì colla sua mano il vangelo dicendo: « Parla, parla, Vangelo! ». Ma per questa mancanza di rispetto fu subito preso da malori nel corpo. Questa punizione confermò i vescovi nella loro condanna e così scrissero un rapporto e ne distribuirono molti esemplari in diversi luoghi. Una di queste copie venne alle mani dei « Padri occidentali », i quali dopo avervi rilevato delle calunnie, pronunciarono sentenza di deposizione e destituzione contro tutti quei vescovi che fecero da accusatori e testimoni nel processo contro Mar Papa. I vescovi virtuosi che si trovarono nel processo furono invece risparmiati, giacchè si riconobbe che essi erano stati ingannati dai perversi per procedere contro « il Patriarca ». Parimente fu invalidato tutto quello che avevano fatto i vescovi contro Mar Papa. In conseguenza dichiararono i Padri occidentali: « Mar Papa sarà proclamato a capo di tutti nel libro dei viventi e tutti i suoi predecessori saranno proclamati dopo di lui. Sapendo noi che Mar Simeone, posto in luogo di Mar Papa al tempo della perversione del pontificato è un uomo virtuoso e divino, il quale con la forza fu costretto a ciò dall'adunanza, divenga egli l'arcidiacono di Mar Papa e lo serva nell'amore e timore di Dio: e noi consentiamo a ciò che quando Mar Papa se ne andrà fuori di questo mondo a trovare il Maestro, Mar Simeone sieda sul trono di Mar Papa e prenda il governo patriarcale ». Per negare l'autenticità formale delle parole attribuite ai « Padri occidentali », basta rilevare l'anacronismo dei termini « patriarca » e « patriarcale ». A mettere ombre sulla sostanza stessa del racconto sta non solo l'insieme di circostanze nelle quali fu dato, insieme propizio alla tendenziosità, ma anche il fatto che altre versioni narrano l'affare in modo assai discrepante. Secondo il cronista di Arbela [2], Mar Papa,

[1] Cfr. J. B. Chabot, *Synodicon Orientale* pp. 46-47. Su questa faccenda di Mar Papa vedi l'articolo di E. Tisserant *Nestorienne (Église)* ne D. T. C. col. 163 ss.

[2] ed. A. Mingana pp. 44-45.

vescovo di Seleucia, pretese di arrogarsi il dominio sopra tutti i vescovi, quasichè ci fosse bisogno di un solo capo. In ciò però gli si opposero il clero e il popolo della capitale, i quali chiesero la sua destituzione. Anche Simeone, suo arcidiacono, si indignò del fatto e lo fece sapere a Miles dei Susi a ad Aqeb-Alaha di Karka-de Beth Seloch e a molti altri. Papa si impaurì di queste mosse poichè i parenti di Simeone erano molto affini al re e godevano di stima universale. Egli « scrisse ai vescovi dell'Occidente, specialmente al vescovo di Edessa, di nome Sada ». Ma tutti i vescovi, credendo che Mar Papa fosse il più forte, lo favorirono e gli promisero di aiutarlo presso il re dei re Costantino, poichè « videro che sarebbe una bella cosa che il vescovo della città regia avesse la preminenza sopra tutti i vescovi dell'Oriente. Gli scrissero dunque una lettera in questo senso in nome proprio e in nome del re e dei magnati dell'Oriente. Gli scrissero che siccome nell'Occidente soggetto all'impero romano c'erano diversi Patriarchi, l'antiocheno e il romano e l'alessandrino e il costantinopolitano, così nell'Oriente sottomesso al regime dei Persiani, era giusto che ci fosse almeno un Patriarca. Dio permise che ciò avvenisse. Fu dunque scelto un uomo ignaro come capo universale di tutti i vescovi e di tutti i cristiani della terra dell'Oriente. Tutti i vescovi assentirono a ciò che era stato determinato dall'Occidente ». Anche qui le parole « patriarca » e sopra tutto il « patriarca costantinopolitano » (!) tradiscono elementi sospetti in questa faccenda della quale niente ci dicono gli storici bizantini [2]. Col tempo le versioni del fatto si moltiplicano imbrogliandolo ancora di più [3]. E pure a noi sarebbe di grandissimo interesse poter mettere in chiaro i dati che nel contrasto delle diverse narrazioni rimangono confusi. Sembra fuori di dubbio che Mar Papa, immediato antecessore di S. Simeone Bar Sabae († 13 aprile 344)

[2] Nel caso di una gestione presso Costantino sarebbe ancora più strano il silenzio di Eusebio.

[3] Ne parlano ancora gli *Atti di Miles* (ed. BEDJAN II, 266 ss.) la *Cronaca di Seert* (*Patr. Or.* IV, 298) e quella di *Maris* (ed. GISMONDI p. 7) e Barebreo nel suo *Chron. Eccles.* (ed. ABBELOOS II, 27-37). Nel campo apocrifo e legendario si trovano le pretese lettere di Mar Papa tradotte e studiate da O. BRAUN, *Der Briefwechsel des Katholikos Papa von Seleucia, Zeitschr. f. kath. Theol.* XVIII (1894) pp. 163 ss. 546 ss.

abbia cercato di elevare la propria sede sopra tutte le altre dell'impero persiano, intendendo quindi l'unificazione gerarchica della Chiesa di Persia [1]. Risulta anche indiscutibile l'intervento dell'Occidente in questo importante avvenimento. Secondo il rapporto di Agapito i « Padri occidentali » oltre a dare sentenza favorevole a Mar Papa proclamano — sembra che spontaneamente — che Mar Papa e dopo di lui Mar Simeone abbiano il « governo patriarcale ». Secondo la Cronica di Arbela questa concessione del patriarcato a Mar Papa sarebbe stata concessa dai « Padri occidentali » a dispetto della domanda inoltrata loro da Mar Simeone. Quest'intervento dell'Occidente dimostra la reale dipendenza nella quale erano ancora le diocesi della Persia.

Nell'animo del lettore si sollevano qui una serie di importanti questioni che purtroppo non possono essere sciolte alla luce di così scarsa e confusa documentazione. Chi erano questi « Padri occidentali »? Non è facile dirlo con sicurezza. La cronaca di Seert [2] li chiama « greci » e il cronista di Arbela ci fa soltanto il nome del vescovo di Edessa. Tutto lascia credere che questi « Padri occientali » fossero quelli della provincia di Antiochia. Infatti nel sinodo di Seleucia-Ctesifonte del 410 trattandosi degli stessi « Padri occidentali » si fanno i nomi dei vescovi di Antiochia, Aleppo, Edessa, Tella, Amida e si accenna che vi si comprendevano altri ancora [3]. Sono queste le prime e le sole notizie che fino a questo tempo ci parlano di interventi autoritari dei vescovi antiocheni nelle diocesi persiane. Quanto poi al risultato di questo intervento è certo che esso non portò seco, come lo vogliono i documenti più antichi, la costituzione in Persia del regime « patriarcale », che in quei tempi — terzo o quarto decennio del secolo IV — era dovunque sconosciuto. Ma è molto probabile che fin da quel tempo e grazie all'autorità dei « Padri occidentali » la sede di Seleucia-Ctesifonte rivestisse un potere primaziale sopra tutte le diocesi dell'impero persiano [4]. Si

[1] Sul numero e sui nomi delle diocesi persiane cfr. il mio articolo *Intorno al valore storico della cronaca di Arbela*, *Or. Chr. Per.* II (1936) 18 ss.

[2] Cfr. sopra p. 465.

[3] Cfr. infra p. 470.

[4] V'è qualche *ratio dubitandi* nel fatto che Afraate, scrivendo nel 344 per incarico di una adunanza ecclesiastica una lettera ai vescovi, chierici e

domanderà pure con quale autorità giuridica i vescovi antiocheni si siano immischiati nell'organizzazione interna della Chiesa persiana e in generale su quale base si appoggiasse la dipendenza dei persiani dai vescovi antiocheni, dipendenza che, rilevata qui per la prima volta, si afferma ancora, come vedremo, nei primi sinodi nazionali della Persia. Anche questa domanda rimane insoluta nello stato odierno della conoscenza delle fonti giuridiche. Forse non v'è stato nessun documento canonico che riconoscesse questa dipendenza, bensì una antichissima consuetudine [1] che viene constatata per la prima volta nel secolo IV. Sta il fatto però che i Padri « occidentali » adesso e più tardi intervengono autoritativamente negli affari delle diocesi persiane, e che i loro vescovi accettano senza protesta, anzi con grande ubbidienza, gli ordini dei vescovi « occidentali ». Si potrebbe pensare che forse dette occasione ai tentativi di Mar Papa qualche notizia penetrata nella Persia del sesto canone del concilio niceno — al concilio intervenne infatti anche un vescovo persiano [2] — il quale del resto, enumerando le diverse provincie ecclesiastiche dell'Oriente, non fa menzione delle diocesi della Persia. In questa ipotesi non si potrebbe però pensare ad una comunicazione ufficiale delle decisioni di Nicea, non essendo esse state notificate all'episcopato persiano prima del sinodo del 410, presieduto da Maruta.

Questo santo ebbe una parte importantissima nelle relazioni fra la Persia e l'impero bizantino [3]. Maruta, figlio del governatore bizantino della Sofene, situata nel nord della Mesopotamia, diventò anch'egli governatore di quella provincia e si distinse per i suoi studi specialmente nel campo

---

fedeli della regione di Seleucia-Ctesifonte (*Patr. Syr.* I 573 ss.), usa un tono di autorità e di biasimo che difficilmente si possono capire nella penna di un suddito contro la diocesi primaziale.

(1) Forse come quella invocata nel VI canone di Nicea.

(2) Vedi Eusebio, *In vitam Constantini* III, 7 (I. Heikel 80 [14]): ἤδη δὲ καὶ Πέρσης ἐπίσκοπος τῇ συνόδῳ παρῆν. La sicurissima testimonianza viene confermata dalle liste siriache (questa in ms. del secolo VI, Br. Mus. Add. 14.528), latine e arabe dei vescovi niceni.

(3) Su Maruta cfr. l'articolo di E. Tisserant D. T. C. e l'eccellente opera di J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224-632)* [2], Paris 1904, pp. 87 ss.

della medicina. Intorno a lui, oltre queste notizie, tramandate dal geografo arabo Jaqut († 1229) [1] abbiamo quelle raccolte dagli antichi scrittori bizantini, specialmente da Sozomeno, e e dalle cronache di Mari e Amr [2]. Qui troviamo Maruta in viaggio verso la corte di Seleucia Ctesifonte, insignito ormai dalla dignità vescovile, inviato ufficialmente dall'imperatore bizantino. È più probabile che questa prima deputazione fosse ai tempi di Arcadio (395-408) e che quindi sia stato l'imperatore Iezdegerd I (399-420), a provare le eminenti conoscenze mediche di Maruta [3]. Costui avrebbe ottenuto, come premio della sua perizia, che i cristiani godessero in Persia di una perfetta tolleranza legale. In quello stesso anno 399, secondo le antiche fonti siriache, Isacco fu innalzato alla sede di Seleucia-Ctesifonte come capo di tutto l'Oriente, cioè di tutte le diocesi situate entro l'impero persiano. Gli Atti del sinodo del 410, tenutosi a Seleucia, ci descrivono questo cambiamento nella politica religiosa dovuto, almeno in gran parte, all'intervento di Maruta. « Lui [cioè Iezdegerd I] trovò le chiese di Cristo in pace, procurò alle comunità di Cristo libertà e sollievo e concesse ai servi di Dio il diritto di glorificare pubblicamente Cristo nei loro corpi, nella vita e nella morte... dissipò le nuvole della persecuzione da tutte le chiese di Cristo e allontanò la notte dell'angoscia da tutti i gregi cristiani. Poichè egli ordinò che in tutto il suo impero si edificassero con magnificenza le chiese distrutte dagli antenati e si riparassero diligentemente gli altari sconvolti e coloro che per Dio erano stati provati dai ceppi e dai colpi acquistassero la libertà, e i presbiteri e i rettori con tutta la loro comunità fossero senza paura e senza rischio. E questo ebbe luogo nel tempo e nell'occasione dell'elezione del nostro reverendo da-

(1) Nel suo libro *Irshád al-Aríb ilá ma'rifat el-Adíb* (ed. D. S. Margoliouth) ad verbum « Mayyâfâriquîn ».

(2) Di Maruta parlano Socrate H. E. VI, 15, 19; VII, 8, Sozomeno H. E. VIII, 16, la *Cronaca di Maris e Amr* (ed. Gismondi p. 23) e la *Cronaca di Seert* (*Patr. Or.* V, 318).

(3) Così lo riteniamo basati specialmente sulle parole del sinodo di 410 che sembrano riferirsi alla *prima* cessazione della persecuzione anticristiana. Ora tutte le fonti sono d'accordo nell'affermare che nel suo primo viaggio Maruta ottenne dall'imperatore persiano la pace pei cristiani. Sembra però da quel che dice Socrate, che già nel tempo dell'antecessore Bahram IV (388-399) si fosse compiuta una politica di avvicinamento fra la Persia e Bisanzio.

vanti a Dio grande Mar Isacco, vescovo di Seleucia-Ctesifonte, Cattolico e capo dei vescovi di tutto l'Oriente » ([1]). Da queste dichiarazioni, non prive di una certa adulazione, si ricava che per opera di Maruta Iezdegerd istituì nella Persia un regime molto somigliante a quello adottato da Costantino all'indomani del rescritto di Milano. Come vedremo, questa innovazione politica ebbe una grande influenza nella preparazione dello scisma ecclesiastico.

Notiamo che in questo documento si attribuisce per la prima volta al vescovo di Seleucia-Ctesifonte il titolo di « Cattolicos ». È difficile pensare che questo termine greco sia stato escogitato dai vescovi persiani ignari per lo più di quella lingua. Fausto, scrivendo probabilmente a Bisanzio fra il 390 e il 416 la sua Storia dell'Armenia, parla anche del primo « Cattolicos » dell'Iberia e dell'Armenia Maggiore, Gregorio. Non credo però che la testimonianza di Fausto, il quale anacronicamente parla anche del « patriarcato » di Armenia riferendosi ai tempi anteriori al concilio di Costantinopoli ([2]), provi abbastanza che il titolo di « Cattolicos » fosse attribuito al Primate dell'Armenia Maggiore fin dal tempo di Gregorio († 335): essa prova però che allorchè Fausto scriveva, il termine era conosciuto specialmente a Bisanzio per designare il Primate dell'Armenia Maggiore. La somiglianza delle circostanze, poichè anche qui si trattava di chiamare il Primate di una provincia situata fuori dell'Impero bizantino, avrebbe indotto Maruta a suggerire l'introduzione di questo titolo nella Persia ([3]). Dall'uso che se ne fa in questo sinodo e in quelli che ancora vedremo, e dalle analoghe testimonianze di Fausto Bizantino, si può affermare che « Cattolicos » indica quello che nel testo segue immediatamente quel termine, e cioè « capo dei Vescovi di tutto l'Oriente ».

La prima visita di Maruta non dovette prolungarsi molto, poichè lo troviamo a Costantinopoli nell'anno 403 nel sinodo ad Quercum. Da una lettera del Crisostomo ([4]) del 404 ci si ri-

([1]) J. B. Chabot, *Syn. Or.* p. 18.

([2]) III, 12. Parla del « Cattolicos » nel III, 6, 10.

([3]) È risaputo che ὁ κατόλικος significava nel foro civile, come si vede p. es. da Giuliano l'Apostata (*Ep.* 188, 189), il sovraintendente del fisco, il « procurator a rationibus ».

([4]) Ep. XIV (PG LII, 618).

vela l'inimicizia di Maruta verso di lui, che nondimeno lo raccomanda per ragione dei suoi affari in Persia.

Il successo ottenuto da Maruta nella prima legazione, dovette indurlo a rivedere la capitale persiana verso la fine del 409. Regnava allora in Bisanzio Teodosio II. Questa volta Maruta, probabilmente al suo passaggio per la provincia antiochena, ricevette da quei vescovi non soltanto elemosine per aiutare i cristiani della Persia alla riedificazione delle chiese, ma anche una collezione di canoni conciliari accompagnati da una lettera indirizzata alla stesso Maruta, il cui testo è andato perduto. La chiesa persiana, che grazie al suo isolamento era rimasta immune dagli errori ariani e macedoniani, dilagati nel corso del secolo IV in gran parte dell'Oriente romano, era altresì priva di tutta quella legislazione canonica che, a cominciare dal concilio niceno, era andato organizzando a poco a poco la disciplina ecclesiastica nell'Impero bizantino. È logico che i vescovi persiani avessero incaricato Maruta nel suo primo viaggio di procurare loro copie di quei canoni, che ormai erano bene comune di tutta la Chiesa. Che la provincia antiochena ritenesse a sè sottomessa la chiesa di Persia e che questa riconoscesse almeno qualche dipendenza da quella, appare chiaramente da ciò che a questo proposito dicono gli Atti del primo concilio persiano del 410: « Lui [Maruta] ebbe cura dell'edificazione delle chiese di Cristo e procurò che anche nell'Oriente per l'edificazione della verità e di tutto il popolo di Dio si introducessero i precetti divini e i veri e genuini canoni che erano stati dati dall'Occidente dai nostri reverendi padri i vescovi. E per la munificenza dei capi e Padri i vescovi dell'Impero romano, Porfirio, vescovo di Antiochia, Acacio, vescovo di Aleppo, Pakida, vescovo di Edessa, Eusebio, vescovo di Tella, Acacio di Amida et (altri) che sono di buona memoria davanti al Padre al Figliuolo e allo Spirito Santo (furono riparate) anche tutte le nostre chiese e comunità nel Oriente... Essi scrissero una lettera a Maruta... e lo fecero giurare con stretto giuramento, che la loro lettera sarebbe stata letta senza indugio dinanzi al grande imperatore. ...Maruta mostrò di nascosto prima la lettera a Isaacco e tutti due la tradussero dal greco in persiano. Quando poi Iezdegerd sentì la lettera esclamò pieno di gaudio: L'Oriente

e l'Occidente sono un impero per la mia maestà. E subito ordinò ai suoi marzbani che i vescovi di Nisibi, Hedayab, Bet Garmai, Bet Huzaye, Maisan e Kaskar convenissero presso di se. Quelli poi che non potessero venire, accetterebbero le decisioni degli altri » [1]. Notiamo la parte che l'Imperatore Iezdegerd prende in queste faccende religiose. È lui che, al pari di Costantino dopo la restituzione della libertà alla Chiesa, viene informato degli affari più gravi e convoca il concilio nazionale.

Questo concilio, diretto da Maruta, ebbe una grandissima importanza nella storia della Chiesa persiana ed è, stando ai documenti fededegni, il primo nella serie dei sinodi nazionali.

Nella festa dell'Epifania dell'anno 410 convennero tutti i vescovi in Seleucia-Ctesifonte e il re comandò al reverendo Padre Mar Isacco e al suo fratello Maruta che tutti si radunassero nella chiesa principale e quivi si desse lettura dinanzi a tutti della lettera dei vescovi « occidentali », lettera che poi doveva essere messa in pratica da tutti [2]. Al principio del concilio si fecero preghiere per la salute e prosperità dell'imperatore. Poscia quei 40 vescovi ascoltarono la lettera e accettarono ciò che in essa si diceva intorno ai vescovi e alle feste del Natale e l'Epifania. I vescovi « occidentali » promettevano, nel caso che l'imperatore permettesse il sinodo, di inviare i canoni ordinati che furono stabiliti nel grande concilio di Nicea. E sentito ciò dai vescovi persiani, Maruta per il primo disse: « Si faccia portare quel volume, nel quale sono scritti i canoni, acciochè sia letto dinanzi a tutto il concilio ». E dopo che i Padri li ascoltarono assieme a tutte le spiegazioni necessarie per la buona disciplina, si riempirono di gaudio e Maruta per il primo pronunciò anatema contro coloro che non osservassero quei canoni. Lo stesso fecero poi i vescovi. Per indicazione di Maruta tutti sottoscrissero « tutte quelle spiegazioni, leggi e canoni » e prima di tutti, Mar Isacco. A concilio finito, i Padri si recarono da Iezdegerd, il quale inviò loro due legati. Costoro dissero: « Prima eravate in grande angoscia e vi nascondevate: ora per il contrario il grande imperatore vi ha procurato grande pace. E poichè Isacco entra

[1] *Syn. Or.* pp. 18-19.
[2] Cfr. *ib.* 19-52.

ed esce dinanzi all'imperatore, questi si è degnato costituirlo capo di tutti i cristiani dell'Oriente ».

Avvertiamo prima di tutto che in realtà quei canoni, almeno tali quali ce li riportano le antiche fonti siriache [1], non sono gli stessi di Nicea, bensì altri dello stesso numero abbastanza modificati. È molto probabile che quelle « spiegazioni » delle quali parlano gli Atti sia uno scritto attribuito a Maruta, nel quale l'autore, certo non profondo conoscitore del greco, spiega ai siri l'etimologia e il significato di alcuni termini greci in uso frequentissimo nei canoni: tali sono i vocaboli ἐπίσκοπος, τάξις, νόμος, διάκονος etc. [2]. La questione delle feste dell'Epifania e il Natale si riferiva senza dubio alla nuova usanza dei vescovi « occidentali » che oltre alla festa dell'Epifania nel giorno 6 di gennaio, nella quale prima si celebrava il mistero dell'apparizione nella terra del Signore, istituirono nella seconda metà del secolo IV la festa del 25 dicembre dedicata alla celebrazione del Natale di Gesù. Nella Persia non si era fino allora fatta questa innovazione. Prima di passare innanzi richiamiamo l'attenzione sull'intervento di Iezdegerd nella nomina del « Cattolicos », il quale, secondo le aspirazioni dell'imperatore, doveva diventare il supremo capo di tutti i cristiani del suo regno. Così la nuova politica di Iezdegerd gettava i fondamenti per la creazione di una Chiesa nazionale.

La lettura dei canoni di quel primo sinodo di Seleucia-Ctesifonte [3] ci insegna che i Padri ebbero cura di dare assetto giuridico al primato giurisdizionale del vescovo di Seleucia-Ctesifonte senza però rompere i legami coi Padri occidentali. In pratica il concilio conferiva al Cattolicos tutti i poteri che nelle loro provincie avevano i vescovi di Antiochia ed Alessandria. Lo si potrebbe chiamare un primo abbozzo di « patriarcato » persiano. Il primo dei canoni pseudoniceni approvati nel sinodo ordina che tutti i vescovi della Persia vengano confermati dal « Cattolicos ». Si accorda di radunarsi in concilio nazionale ogni due anni dietro convocazione del vescovo di Seleucia-Ctesifonte. Nel canone X benchè *per tran-*

[1] Cfr. *ib.* 23-33.

[2] La vers. tedesca da O. BRAUN *De sancta nicaena synodo* Münster 1898 pp. 39-40, 56-58.

[3] *Syn. Or.* 22-33.

sennam si dice: « La nostra fede è una, uno il battesimo e una la nostra Chiesa ». Più importante è il canone XII: « Noi tutti — vi si dice — di comune accordo accettando ed ubbedendo il nostro grande re Iezdegerd, vogliamo che tutti noi, i vescovi di tutti i luoghi dell'Oriente e i nostri successori siamo sottomessi al vescovo Cattolico, capo dei vescovi, capo di Seleucia-Ctesifonte — a quel vescovo cioè che siede sul gran trono della chiesa di Koke — in tutte le cose comandate de iure fino all'advento di Cristo ». Ma non si creda che i vescovi si dimentichino del resto della Chiesa. « Parimenti — dice il canone XIII — nella liturgia [« servizio »] dell'Occidente, insegnataci dai vescovi Isaacco e Maruta, nella quale tutti li vediamo ufficiare qui nella chiesa di Seleucia, vogliamo anche noi ufficiare ». Chi dunque non volesse adattarsi ai precetti suggeritici dai Padri occidentali in materia liturgica, « separato dalla comunità della Chiesa occidentale ed orientale sia escluso come scelerato da ogni liturgia [« servizio »] della Chiesa ». Alcune espressioni, fatte per compiacere l'imperatore si leggono nel canone XVII. Noi tutti i vescovi « radunati per ordine del glorioso ed egregio grande re Iezdegerd » accettiamo questi avvertimenti. Chi li trasgredisse, incorra nei vincoli, nell'anatema e « nella punizione del gran re ». Finalmente il canone XXI con una risoluzione priva di ogni riserva e quindi rivelatrice di un ambiente che si avvia verso lo scisma, stabilisce: « La prima e principale sede è quella di Seleucia-Ctesifonte e il vescovo che l'occupa è il supremo maestro e capo di tutti i vescovi ».

Malgrado questi passi verso l'indipendenza giuridica compiuti sotto la nuova politica di Iezdegerd I, non si può negare che la deputazione di Maruta contribuì moltissimo a stringere i rapporti fra i cristiani della Persia e quelli dell'Impero bizantino. Resta il fatto che in questo sinodo la Chiesa persiana accettò quelli che essa credeva autentici canoni di Nicea e si piegò in materie disciplinari alle norme dei vescovi antiocheni.

Seguirono anni di pace, nella quale si multiplicarono le diocesi e si accrebbe il numero dei cristiani. Nello stesso anno 410 muore il « Cattolicos » Isacco, che viene sostituito da Ahai (411-415). Dopo la morte di Ahai viene scelto per il « cattolicato » il monaco Iahballaha, fondatore di un monastero

di acemite sulle sponde dell'Eufrate. Secondo i più antichi documenti ([1]), Iahballaha fu inviato da Iezdegerd I come suo legato a Bisanzio nell'anno 419, allorchè cioè sul trono di Costantinopoli sedeva l'imperatore Teodosio II. A Bisanzio il deputato persiano dovette essere molto bene accolto non soltanto dall'imperatore dal quale ebbe presenti, ma anche dal clero, dal quale ricevè elemosine per la chiesa di Karwani nella Meskene e col quale partecipò, durante il suo soggiorno, alle funzioni liturgiche. Poco dopo il ritorno di Iahballaha, o forse insieme a lui, venne come legato di Bisanzio per restituire la visita del Cattolicos, il vescovo di Amida, Acacio. In quest'occasione si celebrò nel 420 un altro sinodo nazionale a Seleucia-Ctesifonte.

« Nel 21. anno del regno di Iezdegerd... — dicono gli Atti — quando il reverendo Acacio, vescovo di Amida, fu inviato come legato del re dei Romani al glorioso e pacifico gran re... per scambiare la legazione... di Iahballaha... il quale era stato inviato da sua Maestà dal re dei Romani per la riconciliazione dei due imperi che sono gli omeri potenti del mondo... ci siamo congregati noi i vescovi di tutte la parti dell'Oriente... per salutare e onorare... Iahballaha... e per far visita al suo fratello il reverendo Mar Acacio ». Dopo questo esordio chiedono i vescovi che siano comunicate loro le « celebri ordinanze [τάξεις] che validamente e unanimemente furono promulgate dagli apostoli per l'amministrazione del presbiterato insieme alle giuste leggi che nei diversi tempi sono state sancite dai sinodi (vale a dire a Nicea, Ancira, Suria, Gangra, Antiochia, Cesarea, Laodicea) e siano messe per scritto ([2]). Così si fece per opera di un notaio. E mentre nell'impero romano — dissero ancora i Padri — tutte le chiese di Cristo coi suo rettori osservano le cose stabilite nei loro santi sinodi, da noi v'è stata finora contesa e disputa, che in una certa misura è stata corretta da Isacco a Maruta. Ma poichè essi ignoravano il compendio delle leggi, l'ampiezza del sinodo e la tradizione esatta, scrissero spesso quello che non c'era nei canoni ». Così il rimedio mancò di efficacia. Perciò adesso chiedono i vescovi da Iahballaha a Acacio « nel unico amore di Dio

([1]) *ib.* 37.
([2]) *ib.* 38.

e nell'unica vera fede... che quelle leggi che dagli egregi e beati Padri e vescovi sono state stabilite in tutto l'Impero romano nella Chiesa cattolica e che ancora sono diligentemente e giustamente osservate, siano date (a noi), affinchè noi... riceviamo tutta la tradizione legale dei nostri padri allo scopo di osservarla sollecitamente... affinchè, così come restiamo nell'unica vera fede dei vescovi tramandata dagli apostoli, così anche ci regoliamo nelle leggi... di modo che neanche nella più piccola cosa esista differenza fra noi ed essi: affinchè così come tutti siamo in un corpo di Cristo così anche nel regime della Chiesa ci conformiamo perfettamente alla loro perfetta carità e al perfetto ordinamento ». Queste aspirazioni dei vescovi furono accettate da Iahballaha, il quale lodando i vescovi confermò che bisognava osservare fedelmente « i canoni stabiliti dai Padri occidentali » (1).

Dalle parole dei vescovi si rileva che in questo sinodo fu ancora più grande l'interesse della Chiesa di Persia nel farsi propria tutta la legislazione canonica dell'impero bizantino. Non soltanto i canoni del concilio Niceno, ormai riconosciuto come ecumenico, ma anche quelli di altri sinodi provinciali vengono adottati. Nessuna meraviglia invece che non si parli del concilio Costantinopolitano (380) la cui autorità non era stata ancora riconosciuta dall'Oriente. Espressamente viene affermato dai vescovi persiani che coi « Padri occidentali » vogliono vivere non soltanto in comunanza di fede, ma anche stretti coi vincoli della stessa legislazione canonica. Si vede subito che la legazione di Acacio era pienamente riuscita e che i rapporti fra la Chiesa di Persia e quelle dell'Impero bizantino venivano così intensificati di molto.

L'avvento al trono dei sassanidi di Bahram V (420-438) segna un profondo cambiamento nella politica religiosa. Dovuta forse alla gelosia dei mobed e al fatto di numerose conversioni al cristianesimo anche nei ceti più aristocratici, e forse anche a delle indiscrezioni da parte dei cristiani (2) la persecuzione divampa di nuovo e scorre il sangue dei cristiani.

(1) *ib.* 38-41.

(2) Cfr. A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides,* Copenhague 1936, pp. 261 ss.

Al dire della Cronaca di Michele Magno [1] nel tempo di Bahram V la persecuzione interna si sarebbe complicata con una guerra contro i bizantini. L'anno 420 vide anche la morte del Cattolicos Iahballaha. A questi seguirono nella sede di Seleucia-Ctesifonte Ma'na e Marabocht, quest'ultimo considerato come intruso. Tutti due dovettero regnare per poco tempo poichè, se è vero quello che dice la Cronaca di Amr [2], Dadiesu, il nuovo Cattolicos, fu liberato dal carcere ancora nel quarto anno di Bahram V. Questa liberazione viene attribuita da quella Cronaca all'intervento di Acacio, al quale anche sarebbe dovuta la pace fra bizantini e persiani. Dadiesu che voleva ritirarsi in un monastero fu sconsigliato dal fare questo passo dai vescovi radunati a Markbata, i quali ottenero che il Cattolicos ritornasse in Seleucia-Ctesifonte.

Questo sinodo celebrato a Markbata sotto la presidenza di Dadiesu nel 423 segna il primo passo verso lo scisma della Chiesa di Persia [3]. Per spiegarci come si venne a questa decisione possiamo con fondatezza supporre che in occasione della recente persecuzione si siano rinnovate voci che accusavano i cristiani di tradimento e di bizantinofilia. D'altra parte l'interruzione delle comunicazioni fra la Persia e Bisanzio nel tempo della persecuzione, e più ancora se questa fu accompagnata dalla guerra [4], suggerì ai Padri l'idea di ordinare le cose disciplinari in tal modo che non occorresse nessun ricorso ai « Padri occidentali », ricorso molto spesso materialmente difficilissimo e sempre atto a generare sospetti nel suscettibile animo degli irani.

Sia dall'assenza di ogni allusione all'imperatore, sia dal luogo di convegno è lecito pensare che il sinodo del 423 fu celebrato in una atmosfera ancora ostile alla Chiesa. In mancanza di un protettore secolare, i vescovi collocarono tutta la loro fiducia in Dadiesu, al quale gli Atti prodigano i titoli più onorifici. Lo si chiama « maestro, capo e rettore di tutti i vescovi dell'Oriente » e si afferma che lui ha ricevuto l'epi-

[1] Vers. dall'armeno di LANGLOIS pp. 13, 15. Cf. Agapio, *Kitab al-Uwan*. *Patr. Or.* VIII, 407 e la *Cronaca di Arbela* (MINGANA p. 63).

[2] ed. GISMONDI p. 28.

[3] Gli Atti nel *Syn. Orient.* pp. 43 e ss.

[4] Così lo dice la *Cron. di Michele Magno:* cf. sopra.

scopato « come Pietro il principe degli apostoli »; si concede alla sede di Koke la « dignità del Patriarcato » poichè da quella sede « emana (il potere) e si divide in tutte le sedi episcopali non soltanto di questo regno ma anche di quelli esteri. E vedi come essa fluisce e si divide senza interruzione e il suo flusso non può essere impedito dalle leggi di re terribili, nè dalle verghe e macerazioni dei crudeli capi ». Quei « regni esteri », ai quali si fa qui allusione, non possono naturalmente significare dei regni posti sotto l'Impero bizantino e nemmeno il regno armeno, bensì sembrano alludere alle terre situate ad Oriente della Persia, dove da quel tempo era incominciata la propagazione del vangelo che nel periodo di pochi secoli si sarebbe poi esteso fino alla Cina.

Il punto principale trattato e risolto dal sinodo fu quello del ricorso ai « Padri occidentali ». Il vescovo Agapito lesse le lettere da loro inviate nei tempi passati e ultimamente durante il cattolicato di Iahballaha, e dopo aver raccontato le mene di Mar Papa per dare alla sede di Seleucia-Ctesifonte il primato sopra tutte quelle della Persia, aggiunge: « Voi sapete, o Padri, che in quel tempo quando sorgevano divisioni e contese fra di noi, i Padri occidentali erano i baluardi e i fautori dell'unica Paternità — allusione al vescovo di Seleucia — colla quale noi tutti siamo uniti come discepoli e figli, come le membra di tutto il corpo col capo, il suo re ». Anche in tempo di persecuzioni i Padri occidentali ci vennero in aiuto. « Ora però le persecuzioni, le tribulazioni sono così violente e le circostanze dei tempi sono tali da non permettere ad essi che si piglino cura di noi ». È dunque necessario che noi stessi ci aiutiamo, sottomettendoci al nostro capo. « Esso è il rettore e procuratore nostro ed elargitore di tutti i doni della divina grazia, Mar Dadiesu, Cattolicos. Egli è per noi Pietro, capo della nostra comunità ». Chiediamo dunque che egli torni a Seleucia-Ctesifonte e ci governi « secondo il mandato dato da Cristo a Pietro, capo degli apostoli ». Dopo un discorso pronunziato dal vescovo di Nisibi tutti i Padri si prostrarono ai piedi di Dadiesu, il quale, assentendo che fossero accettati tutti i canoni inviati dall'Occidente all'Oriente, soggiunse queste fatidiche parole: « Quello che i Padri occidentali hanno stabilito, che cioè i vescovi non si possano radunare contro il loro capo e che non sia lecito ad essi scrivere contro di lui capi-

toli di accusa, ma che, se fosse loro fatta ingiustizia e non fosse loro riconosciuto il diritto nei sinodi congregati dinanzi ad essi, dovessero allora portare le loro accuse al Copatriarca, affinchè dietro sua investigazione fosse data una decisione fra di essi, noi ora decidiamo nel Verbo di Dio che, poichè si è visto così spesso che coloro che fecero appello dal Cattolicos sono stati sovente imputati e puniti col bando... a causa del loro delitto... di modo che furono spogliati dai loro titoli e dignità e dall'abito del suo vestito, nell'avvenire non si potrà fare appello ai Padri occidentali contro il proprio Patriarca; ma quella causa che non trovi soluzione presso di lui, sia riservata al tribunale di Cristo » (1). Con queste parole veniva tolto ogni diritto di fare appello ai Padri occidentali, il che equivaleva a dichiarare l'indipendenza e il primato assoluto della sede di Seleucia-Ctesifonte. Sopra di essa, solo il tribunale di Cristo.

Una tale misura segna formalmente l'interruzione dei rapporti giuridici della Chiesa di Persia con quelle dell'impero bizantino: rottura disciplinare però che fino adesso non implica un disaccordo in materie dottrinali. È una semplice divisione di tipo nazionale. Però dal modo cortese col quale viene proclamata e dalle ragioni che vi si allegano si può pensare che quest'indipendenza nel pensiero dei vescovi persiani sarebbe dovuta essere passeggera.

Il disaccordo dottrinale doveva però fra pochi anni fare più profonda, anzi definitiva, la divisione della Chiesa persiana. L'afflusso dei persiani alla scuola teologica di Edessa dovette crescere nei tempi calmi di Iezdegerd I e anche nei primi anni di Iezdegerd II (438-457) a tal punto che la scuola si chiamò addirittura « Scuola dei persiani ». Ricordiamo fra i principali quivi educati Narsai, Barsauma e Xenaias (poi Filoxeno di Mabbug) (2). Il vescovo di Edessa era dal 415 circa il celebre Rabbula, e rettore della scuola, Ibs. Si suscitò la controversia nestoriana e si radunò in Efeso il concilio ecumenico nel 431. Rabbula insieme agli antiocheni fece parte del conciliabulo che condannò Cirillo di Alessandria. Ritornato però in patria fu il primo fra i vescovi della provincia antio-

(1) *Syn. Or.* 51.

(2) Cf. fra i più recenti lavori E. R. HAYES, *L'École d'Edesse*, Paris 1930.

chena a fare la pace col vescovo alessandrino. Non solo, ma diede ordine di bruciare le opere di Teodoro Mopsuesteno. Questa decisione destò l'ira del maestro Ibas la cui ammirazione verso il Mopsuesteno era vivissima: si può anzi pensare che verso questo tempo già le opere esegetiche del Mopsuesteno, diligentemente tradotte nel siriaco, costituivano come poi in tempi posteriori [1] il libro di testo nelle prelezioni di Sacra Scrittura. Invece le opere di Nestorio, assai meno importanti sotto il punto di vista esegetico, sembra fossero praticamente sconosciute in Edessa. Il decreto di combustione delle opere del Mopsuesteno, comunicato da Ibas al vescovo Giovanni di Antiochia per mezzo del vescovo Andrea di Samosata, fu causa che il patriarca di Antiochia, ancora in lotta con Cirillo, vietasse ai vescovi dell'Osroene la comunione con Rabbula. L'anno 433 segnò la concordia di Antiochia non soltanto con Cirillo ma anche col vescovo di Edessa, il quale, forte della sua riabilitazione, espulse da Edessa il renitente Ibas, le cui tendenze verso il nestorianismo correvano pari colla sua avversione contro i cirilliani. Nel 435 l'imperatore dette ordine di bruciare tutte le opere di Nestorio. Ibas, che allora agitava l'Armenia, dove si era rifugiato, fece propaganda delle opere del Mopsuesteno, le quali senza dubbio avevano molti punti di contatto con quelle di Nestorio.

Quello stesso anno morì Rabbula. Ibas, che dall'esilio aveva scritto la sua celebre lettera a Maris, non soltanto potè rientrare in Edessa ma vi fu anche consecrato vescovo. Non è difficile indovinare le conseguenze di questa nomina per lo sviluppo dottrinale della « Scuola dei persiani ». È risaputo come Ibas fu accusato di nestorianismo nel 445, ma non volle comparire dinanzi al Patriarca antiocheno. Un'altra accusa nel 448 spinse Ibas ad Antiochia. Per ordine dell'imperatore Teodosio II, allora sotto l'influenza dei monofisiti, Ibas dovette comparire dinanzi ai tribunali sinodali di Tiro e Beirut. Ibas negò di insegnare le dottrine di Nestorio e affermò che dall'anno 433 non si era permesso di scrivere niente contro Cirillo. Fu allora presentata come capitolo di accusa la sua celebre lettera. Finalmente Ibas fu assolto e ritornò in Edessa

[1] Per i tempi posteriori abbiamo la testimonianza degli Statuti della Scuola di Nisibi pubblicati da I. Guidi nel *Giorn. d. Soc. As. Ital.* III 165-195.

nel 449. Ma quello stesso anno nel « Latrocinio di Efeso » celebrato sotto il segno del monofisismo, Ibas fu condannato e deposto da quegli stessi vescovi che prima l'avevano assolto.

Il concilio di Calcedonia (451), convocato per guarire le ferite del « Latrocinio » si occupò anche dell'affare di Ibas. Si lessero i processi di Tiro e Beirut e poi la lettera incriminata di Ibas. Costui, previa condanna di Nestorio, fu dichiarato ortodosso e restituito alla sua sede di Edessa, nella quale morì l'anno 457. Si capisce che tutte queste movimentate vicende fossero seguite con ardente passione dagli antichi discepoli di Ibas. Durante il regime vescovile di Ibas ressero la Scuola un certo Qiyore e poi il celebre Narsai dal 437 fino alla morte di Ibas nel 457. Il suo successore, il vescovo Nonno, espulse da Edessa il maestro Narsai, le cui dottrine nestoriane si facevano ormai palesi. Narsai, di passaggio per Nisibi, e accompagnato, come si può supporre da alcuni fedeli discepoli, fu dal vescovo Barsauma ritenuto e obbligato a rinnovare in Nisibi la scuola di Edessa, ormai senza paure agli anatemi dei vescovi occidentali e alle condanne dell'imperatore bizantino. Si spiega meglio l'espulsione di Narsai da Edessa se si tiene conto che alcuni dei discepoli, fra i quali Filoxeno, propendevano al monofisismo. Costoro ottennero dall'imperatore Zenone nell'anno 489 la definitiva chiusura della « Scuola dei persiani » di Edessa che fu compiuta dal vescovo Qiyore. Questa chiusura veniva ormai troppo in ritardo. Sotto lo zelo di Barsauma e il prestigio dottrinale e personale di Narsai la scuola di Nisibi prese un importante sviluppo e diventò il centro intellettuale di tutta la Chiesa di Persia. Inutile dire che la scuola diventò un focolare della dottrina nestoriana o, se si vuole, del Mopsuesteno, come lo accreditano le stesse opere di Narsai [1]. Barsauma, uomo quanto mai scaltro e poco scrupoloso nelle sue machinazioni politiche, ebbe cura di collocare gli scolari nisibeni — tutti, si intende di marca nestoriana — in numerose sedi vescovili della Persia. Con questi incondizionali celebrò un conciliabulo in Bet Lapat (484) presieduto da lui, nel quale fu « deposto » il Cattolicos Babowai e si attentò leggittimare il matrimonio di Barsauma. Babowai convocò contro i ribelli un altro sinodo che li scomunicò.

[1] Specialmente le *sugithe* pubblicate dal Feldmann (*Syrische Wechsellieder von Narsai*).

Barsauma, che con le sue arti subdole si era attirato il favore dell'imperatore Peroz, ebbe le migliori parti contro Babowai, il quale fu anzi incarcerato e poi ucciso, non si sa se dietro sua istigazione. Nel 484 morì l'imperatore Peroz e i sequaci di Babowai scelsero il suo successore nella persona di Acacio, condiscepolo un tempo e amico di Barsauma. Dopo alcune divergenze i due antichi amici vennero ad un accordo in Bet Adrai (485). La situazione era dunque assai favorevole ai piani di Barsauma che contava sul favore del nuovo imperatore Balaš e del Cattolicos Acacio. Barsauma si accorse che l'ora era giunta. Abilmente persuase l'imperatore che, per garantire la fedeltà dei cristiani della Persia alla sua persona e al suo regno, sarebbe stata cosa utilissima favorire il nestorianismo, proscritto dall'impero bizantino, e perseguitare invece i suoi avversari, che godevano della protezione dell'imperatore di Bisanzio. Balaš si lasciò facilmente guadagnare alle idee di Barsauma e dette ordine di espellere dal regno i monofisiti, i quali conservarono soltanto la città di Tagrit.

Così la Chiesa persiana, che faceva già a meno dei bizantini nelle questioni giuridiche, veniva a discriminarsi da essi anche nella fede, imponendo una confessione che era in contrasto con quella dell'Impero romano. Ecco dunque che la iniziale separazione giuridica degenerò ben presto in eresia. Dovevano passare molti secoli prima che quella Chiesa tornasse, sia pure in parte, alla comunione colla Chiesa di Cristo [1].



Dopo aver descritto il processo di separazione della Chiesa persiana, possiamo ora investigare le cause più fondamentali. Prescindiamo per adesso dalle cause secondarie, senza però negarne l'efficacia. Intendiamo invece segnalare i fattori che più hanno scavato l'abisso della separazione.

Prima causa di grande portata e di molteplice e profonda influenza è stato l'isolamento geografico delle communità

[1] In questo ambiente è molto significativa quella proibizione degli Statuti della Scuola di Nisibi che vietava di entrare nelle terre dei Romani senza permesso del maggiordomo nè per ragioni di commercio nè a scopo di religione. Cfr. I. Guidi, *Giornale della Soc. As. Ital.* III 190.

cristiane della Persia. L'isolamento geografico ha portato seco una pratica indipendenza appena corretta nei brevi periodi di calma politica e religiosa, quale fu quello di Iezdegerd I. Completa mancanza di contatto diretto coll'Occidente europeo, e quindi con Roma. Ciò ci meraviglierà ancora meno se osserviamo che neanche nella letteratura siriaca degli osroeni posti nell'impero bizantino si fa mai menzione del contemporaneo vescovo romano. Si capisce che l'Occidente europeo riuscisse troppo lontano pei cristiani della Persia. L'isolamento geografico ebbe come conseguenza l'assenteismo della Persia dallo sviluppo giuridico e teologico che contemporaneamente fioriva nell'Impero bizantino. Insieme alle istituzioni e norme giuridiche fondamentali tramandate per mezzo dei primi predicatori cristiani, la Persia ebbe un riordinamento giuridico praticamente autonomo. Soltanto nel secolo IV e poi ai principi del secolo V per mezzo di Maruta la Chiesa persiana acquista un'organizzazione di tipo primaziale e accetta le più importanti disposizioni conciliari della Chiesa romano-bizantina cominciando dai supposti canoni di Nicea. Lo stesso stato religioso ebbe nella Persia lungo il secolo IV un carattere tutto particolare (1). Si capisce che l'abitudine di governarsi da sè imposta dall'isolamento geografico generasse nella gerarchia persiana una disposizione psicologica molto atta a condurla ad una completa e deliberata autonomia giuridica.

Del pari tempo l'isolamento teologico, se evitò alla Persia molte dispute di carattere dogmatico e in specie tutte le interminabili controversie cristologiche che tormentarono l'Impero bizantino nel secolo IV, privò anche i cristiani della Persia di uomini dotti, e fece sì che la tradizione dottrinaria non si arricchisse dei nuovi progressi fatti dai bizantini nel campo della teologia. Di speciale interesse sarebbe per noi sapere l'idea che i cristiani persiani avevano sulla costituzione della Chiesa e quindi sulla sua unità, sul suo capo e sulla sua gerarchia. Senonchè nell'estrema penuria di scritti contemporanei ci è impossibile ricavare risultati chiari. Afraate, l'unico

(1) Cfr. A. J. Wensinck, *Qejâmâ und Benai Qejâma in der älteren syrischen Literatur*, *Zeitschr. d. Deutschen Morg. Ges.* 64 (1910) 561-564: G. Kittel, *Eine synagole Parallele zu den Benai Qejâmâ*, *Zeitschr. f. Neut. Wiss.* 16 (1915) 235 ss.: H. Koch, *Taufe und Askese in der alten ostsyrischen Kirchen*, *ib.* 12 (1911) 37-69.

scrittore persiano da noi conosciuto anteriore al secolo V tocca di passaggio soltanto questioni ecclesiologiche per affermare che la Chiesa, radunata dalle Genti è l'erede delle promesse del Vecchio Testamento ed è fondata sopra Pietro, capo degli Apostoli (1). Più luce gettano su queste tenebre gli argomenti che, come abbiamo visto, furono addotti nel sinodo di Dadiesu. « Mar Dadiesu... è per noi Pietro, capo della nostra comunità ». Lui dunque ci governarà « secondo il mandato da Cristo dato a Pietro, capo degli apostoli ». Qui si riconosce il primato di Pietro sopra gli apostoli. Sembra però che il passo accenni ad una divisione della missione personale di Pietro nei diversi capi supremi della Chiesa, e che quindi l'autorità di Pietro nella Persia sia incorporata nel Cattolicos.

Con la mancanza di preparazione teologica si spiega anche la facilità con cui i persiani aderirono alle dottrine nestoriane. In tale trasformazione ebbe però influenza decisiva l'atmosfera nestorianizzante che si respirava nella « Scuola dei Persiani » di Edessa sotto il regime di Ibas e Narsai.

Non sembra che, prima della separazione giuridica dalla Chiesa universale, le comunità persiane abbiano avuto un grado cospicuo di cultura, effetto anche questo, in parte almeno, dell'isolamento geografico. Lo stesso Afraate, che è passato ai posteri col brillante titolo di « sapiente persiano », dimostra, è vero, una rara conoscenza della sacra Scrittura, che egli interpreta generalmente con sano e sobrio criterio, ma niente tradisce in lui una copiosa scienza teologica, per non parlare dell'erudizione profana. « Sapienti » di tale levatura ce n'erano a dozzine fra i bizantini di quell'epoca.

Un altro motivo fondamentale della separazione della Chiesa persiana va ricercato in quello che forse meno esattamente viene chiamato il « Cesaropapismo ». Influì infatti nello scisma il cesaropapismo di Bisanzio non meno che quello dell'imperatore di Seleucia-Ctesifonte. Il cesaropapismo colla sua identificazione degli interessi statali e religiosi porta il germe della divergenza. La storia ci insegna che nel secolo IV e V l'imperatore bizantino, erigendosi a magistrato supremo

(1) Cfr. *Patr. Syr.* I 40-41, 336-337, 453.

anche in questioni religiose, univa così strettamente la religione cristiana alla politica del suo Impero, da dare facile appiglio alla credenza che chi professava la religione cristiana aderiva alla politica bizantina. Il cristiano in Persia, almeno dal secolo IV, era esposto al rischio di essere considerato come simpatizzante dei bizantini e quindi ostile agli interessi dell'impero persiano così in contrasto spesse volte con quelli di Costantinopoli. Questo ambiente di sospetto nel quale si muovevano i cristiani della Persia doveva spingerli a portare agli estremi la prudenza nei rapporti coi bizantini e, nei frequenti periodi di guerra, a interromperli addirittura.

Le cose si aggravarono maggiormente quando al cesaropapismo di Costantinopoli si aggiunse in Iezdegerd I il cesaropapismo di Seleucia-Ctesifonte. L'imperatore persiano non volle più essere persecutore, ma assunse un atteggiamento somigliante a quello di Costantino dopo il rescritto di Milano. Non più il persecutore ma il *Pontifex*. Iezdegerd I poteva trovare nella concezione iranica dell'imperatore la base dottrinaria per arrogarsi la supremazia in questioni religiose. E successe nella Persia quello che si era visto nei tempi di Costantino. I vescovi, commossi di vedere l'imperatore eretto a difensore dei cristiani, non protestarono dinanzi alle pretese di Iezdegerd I, il quale si riservava la scelta del Cattolicos e convocava il concilio — proprio come Costantino — ma acconsentirono con lodi e lusinghe alle sue ordinanze.

In tali condizioni si apriva ai vescovi una via nuova: quella di rimanere cristiani senza farsi sospettare di bizantinofilia. Si poteva essere credenti sotto la tutela del nuovo imperatore. Costui però colle sue intromissioni nel campo religioso staccava vieppiù i vescovi dalla comunione coi bizantini, il che preparava il terreno a una Chiesa nazionale. Certo che la tendenza personale di Iezdegerd I, contrariamente a quella di Costantino, non inclinava in favore del cristianesimo quasichè questa religione dovesse diventare la religione dello Stato. Però nella sua politica religiosa il cristianesimo diventava una religione legalmente tollerata, sottoposta alla sovranità dell'imperatore. Si capisce quindi la tentazione nella quale si vide la gerarchia persiana di allentare i vincoli colle comunità bizantine per radunarsi intorno al Cattolicos, che a sua volta era scelto dall'imperatore e godeva della sua protezione. Anche

qui il doppio cesaropapismo favorì logicamente la separazione e l'autarchia religiosa. Ciò facendo i vescovi non avrebbero avuto più da temere le persecuzioni degli imperatori persiani. I fatti dimostrarono più tardi che nonostante questa rottura coi cristiani bizantini, i confratelli della Persia subirono ancora dei periodi di persecuzione. Ma lì per lì il profondo cambiabiamento della politica imperiale favorì il senso di completa divisione dai « Padri occidentali », così lontani, così pericolosi pei cristiani della Persia sorvegliati dai gelosi sguardi dei mobed imperiali.

I. Ortiz de Urbina S. I.

LES PAROLES DE LA CONSÉCRATION DANS LES ANAPHORES SYRIENNES

Les vieux liturgistes, Renaudot, Assemani et d'autres encore, ont observé des anomalies dans les paroles de la consécration de certaines anaphores en usage chez les Syriens et chez les Maronites. Il s'en faut cependant que le fait lui-même ait été exposé dans toute son étendue, ce qui a empêché également d'apprécier à leur juste valeur les lacunes et les irrégularités de l'anaphore syrienne. Que le problème ait quelqu'importance on s'en convaincra si on se rappelle que les censeurs latins de la première édition du missel maronite (1592/94) surpris de ces anomalies ont exigé et obtenu qu'au lieu des formules de consécration variant avec chaque anaphore, parmi lesquelles d'ailleurs plusieurs étaient tout-à-fait correctes, on imprimât, comme formule unique pour toutes les anaphores, la formule du missel romain traduite en syriaque (1).

Nous exposerons donc d'abord le fait, en commençant par l'anaphore de Thomas qui présente un cas typique pour la tradition manuscrite des anaphores syriennes; puis nous passerons en revue les autres anaphores, examinant en même temps si, pour expliquer les lacunes, il y a lieu de recourir à une erreur des copistes; enfin les autres explications que l'on peut tenter pour solutionner notre problème, seront exposées brièvement.

I. L'anaphore de Thomas.

Cette anaphore attribuée à Thomas l'apôtre, à Thomas de Harquel ou à Thomas de Germanicia (2) est conservée en

(1) P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite.* Paris 1919, p. 35 sq.

(2) Pour cette anaphore et pour toutes les autres, les informations bibliographiques sont réunies dans J. M. Hanssens S. I., *Institutiones liturgicae de ritibus orient.* T. III De Missa. Pars altera. Romae, 1932, pp. 598-615.

Europe dans 11 manuscrits (1). Les paroles de la consécration se présentent sous quatre formes différentes.

a) Voici un manuscrit, *Mingana 515* de l'année 1808 (folio 106) donnant un texte qui certainement n'est pas original puisque c'est celui de l'*anaphore de S. Jacques:*

Accipite, manducate ex eo; hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem debitorum et in veniam peccatorum et in vitam aeternam. Similiter... Accipite, bibite ex eo vos omnes; hic est sanguis meus testamenti novi qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem debitorum, in veniam peccatorum et in vitam aeternam.

b) Deux autres manuscrits, *Vat. Syr. 29* de l'année 1539 (fol. 88) et *Borg. Syr. 56* de l'année 1677 (fol. 18) présentent ce texte:

...accepit panem in manus suas sanctas et benedixit ac sanctificavit et fregit et dedit apostolis suis et dixit: Accipite, manducate ex eo vos omnes in remissionem peccatorum, in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Similiter et calicem quem miscuit ex vino et aqua, benedixit ac sanctificavit et dedit apostolis sanctis et dixit: Accipite, bibite ex eo vos omnes in remissionem debitorum et in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Et cum haec acceperitis, credite et affirmate quod corpus meum manducatis et sanguinem meum bibitis in memoriam mortis meae donec veniam.

Observons que les mots *ceci est mon corps, ceci est mon sang,* manquent, quoiqu'ils soient évoqués dans la dernière phrase de la formule; ensuite, que la formule de consécration du pain est séparée, comme d'ordinaire, de la formule de consécration du calice.

c) Le ms. *Borg. syr. 159* de l'année 1247 (fol. 161) est seul à offrir le texte suivant:

(1) Préparant une édition de cette anaphore nous avons pu examiner ces manuscrits. — Nous croyons pouvoir nous contenter dans cet article de la traduction latine des textes liturgiques et nous dispenser de faire les frais de l'impression du texte syriaque, vu que l'Institut Oriental a formé le projet d'éditer un *Corpus des anaphores syriennes.*

...accepit panem in manus suas et benedixit ac sanctificavit et dedit apostolis suis dicens: Accipite, utimini, et ita facite, in remissionem peccatorum et in vitam aeternam. Sacerdos: Similiter et calicem quem miscuit ex vino et aqua, accepit et benedixit ac sanctificavit et dedit apostolis suis sanctis et dixit: Accipite, bibite ex eo vos omnes, et tradite in me credentibus, in remissionem peccatorum et in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Et cum haec acceperitis, credite... (ut supra).

Cette formule diffère notablement de la précédente; nous attirons spécialement l'attention sur les paroles de la consécration du pain *accipite, utimini et ita facite.*

d) La quatrième forme est conservée dans tous les autres manuscrits: Br. Mus. 263 (a. 1218; fol. 18), Berlin 151 (a. 1280; f. 12), Br. Mus. 273 (a. 1347; f. 38 b), Vat. Syr. 33 (a. 1467; f. 61), Paris 76 (a. 1596; f. 55), Mingana 391 (c. 1600; f. 48 b), Ming. 563 (a. 1931, f. 154). Voici la traduction de Renaudot faite sur le ms. de Paris:

...accepit panem et vinum, benedixit, sanctificavit, fregit, deditque apostolis suis dicens: accipite, utimini, et ita facite. Et cum haec acceperitis, credite... (ut supra).

La consécration du pain et du vin est ramassée dans une formule unique, *accepit panem et vinum;* et conséquemment l'auteur de l'anaphore évitant les verbes « manger » et « boire » a choisi un mot à sens plus général: *utimini,* servez-vous. Ce choix s'explique aisément dans ce contexte, mais ne s'explique nullement dans la formule précédente où le *utimini* ne figure qu'à la consécration du pain; c'est que le Borg. 159 opéra un dédoublement de la formule conservant la formule primitive pour la seule consécration du pain. La forme originelle est donc bien celle donnée en dernier lieu. La correction fut poursuivie plus tard, et dans la deuxième manière la formule usuelle réapparaît aussi pour la consécration du pain. Cependant les paroles consécratoires manquaient toujours; finalement à la formule authentique on substitua celle de l'anaphore de S. Jacques. La comparaison entre les quatre formes ne peut donc laisser de doute au sujet du processus de transformation qu'a subi l'anaphore de Thomas.

Mais Renaudot dans son commentaire à cette anaphore écrivait: « Si plures illius Liturgiae Codices habuissemus, fortasse alia lectio in aliis reperta fuisset, cum librariorum culpâ omissa potius videantur verba Christi sacramentalia quam pravo consilio ex falsa suppositione opinionis de Invocatione Spiritus sancti, de qua Syri aut reliqui Orientales numquam cogitaverunt » (1). Si donc il avait connu d'autres manuscrits, Renaudot aurait été forcé de reconnaitre que le ms. de Paris qu'il traduisait, contenait la leçon authentique. Pour expliquer l'omission des paroles sacramentelles, on peut se refuser de recourir à la théorie de l'épiclèse, mais il n'est pas permis non plus d'admettre une faute de copiste: l'âge des manuscrits présentant l'omission ainsi que leur tradition non interrompue s'y oppose absolument.

II. **Les anomalies d'autres anaphores.**

1. Nous pouvons distinguer cinq espèces d'anomalies.

La première se fait remarquer par *le manque total des paroles sacramentelles:* Ceci est mon corps, ceci est mon sang.

a) Et d'abord dans une formule syncopée: l'anaphore de *Thomas*, comme nous venons de le voir; également l'anaphore de *Jean X bar Šušan*, patriarche d'Antioche (mort en 1072). Texte du ms. du Br. Mus. 272 (13/14 s.) fol. 96 b:

...panem communem et vinum quem miscuit temperate cum aqua, accepit in manus suas divinas, benedixit ac sanctificavit et fregit et distribuit turbae duodenae dicens: Accipite, utimini. Et quando ex eis manducaveritis et biberitis, credite quod corpus meum [in vitam aeternam] (2) et sanguis meus sunt quae pro salute mundi do vobis; et sint vobis et per vos universo mundo, in memoriam sepulturae meae et resurrectionis meae donec veniam.

On remarquera la grande similitude de cette formule avec celle de l'anaphore de Thomas. Dans la dernière phrase il est

(1) E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. II. Paris 1726, p. 390.

(2) Ces mots qui interrompent le cours régulier de la phrase, portent dans le manuscrit des traces de correction.

ordonné explicitement de croire non pas qu'on mange le corps et qu'on boit le sang du Christ. mais que cela *est* son corps et son sang.

Avons-nous dans ce manuscrit le texte primitif? En effet, les mots « fregit et distribuit » s'appliquent mal au pain et au vin pris ensemble. De quatre autres manuscrits que j'ai vus, deux donnent la formule du missel maronite imprimé: Paris 78 (16e s.; fol. 147 b) et Borg. syr. 37 (a. 1674; fol. 34); deux autres ont une formule dédoublée qui dans chacune de ses parties contient les paroles sacramentelles: Cambr. add. 2887 (a. 1843; f. 116a) et Vat. Syr. 434 (a. 1541; fol. 163b); mais ce dernier manuscrit n'a aucune valeur au point de vue traditionnel; il est un parfait exemple de la manière dont on usait au XVIe siècle pour corriger les formules suspectes; aussi une main a pu écrire à la première page de cet exemplaire: « Hic liber est missale Maronit. et nihil continet contra fidem ».

On peut consulter encore 5 autres manuscrits [1]: le Br. Mus. 274 (14 s.) qui probablement ne prouvera rien parce qu'il est très lacuneux; ensuite Dublin Trin. Coll. 1510 et Mingana 515, 527 et 563 [2].

b) Le même manque total s'observe dans les formules séparées du pain et du vin dans cinq anaphores.

Celle de *S. Pierre 2e*. Ms. de Berlin 153 (17 s.; fol. 61 b):

...panem accepit in manus suas et benedixit ac sanctificavit, fregit et dedit coetui apostolorum et dixit: Accipite, manducate ex eo in remissionem peccatorum et in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Similiter et calicem quem miscuit ex vino et aqua, benedixit ac sanctificavit et dixit: Accipite, bibite ex eo vos omnes in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

[1] Le ms. de Leiden 2352 ne contient pas l'anaphore de Jean X bar Šušan (cf. A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Literatur*, p. 292 n. 6) mais celle de Jean a Sedris.

[2] Il existe encore une autre anaphore ayant la formule syncopée, celle d'Ignace Behnam, patr. d'Antioche, mais elle contient les paroles sacramentelles, au moins dans le seul manuscrit connu, le Vat. Syr. 33 (a. 1467; fol. 45 b): ...dicens: Accipite, utimini eis omnes; hoc meum est corpus et sanguis quae... Le ms. Cambr. add. 2887, 26° (cf. Baumstark o. c. p. 327 n. 8) ne contient pas cette anaphore mais celle d'Ignace le Jeune, maphrien.

Sauf quelques variantes sans importance ce texte est reproduit dans Vat. Syr. 25 (f. 234), Vat. Syr. 29 (f. 26 b), Vat. Syr. 35 (f. 84 b), Vat. Syr. 36 (f. 16), Borg. Syr. 156 (f. 37), Paris 74 (f. 97 b), Paris 75 (f. 58 a), Br. Mus. add. 7180 (f. 21).

On trouve la formule du missel maronite imprimé dans Vat. Syr. 448 et Borg. Syr. 37, aussi dans Paris 86 qui est écrit de la main de Renaudot. Dans le Paris 78 l'ancien folio 65 fut arraché et à sa place on colla (la chose se voit très bien) un nouveau folio qui contient la formule de consécration de l'anaphore de S. Jacques; le début du folio 66 contient la finale de l'ancien formulaire barrée au crayon rouge.

Plusieurs manuscrits donnent les paroles sacramentelles, les intercalant après « manducate ex eo » et « bibite ex eo omnes »; ainsi Vat. Syr. 431 (f. 55), Vat Syr. 434 (f. 72), Borg. Syr. 50 (f. 36 b), Borg. Syr. 58 (p. 151). Plus curieuse est l'addition de ces mêmes paroles dans la marge du ms. Paris 73 (f. 71 a) et avant le mot « Accipite » dans Vat. Syr. 31 (f. 48 a). Citons encore le Paris 79 (f. 69) avec une formule voisine de celle de l'anaphore de S. Jacques et le Paris 80 (f. 76 a) qui présente une formule passablement contournée, et l'on sera convaincu que ce sont là évidemment des corrections apportées à la formule primitive. Les paroles consécratoires manquent aussi dans le ms. malabare traduit par Howard (¹).

L'anaphore de *Moïse bar Kepha 2ᵉ*. Ms. du Br. Mus. 273 (a. 1347; f. 47 b):

...accepit panem et gratias egit, benedixit, sanctificavit, fregit et dedit discipulis suis dicens: Accipite, manducate ex eo in remissionem peccatorum et in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Et calicem de proventu vitis, postquam caenavit, accepit miscens cum aqua et gratias egit, benedixit, sanctificavit et gustavit ac dixit discipulis suis et apostolis sanctis: Accipite, bibite ex eo vos omnes in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

Parmi les autres manuscrits contenant une anaphore sous le nom de Moïse bar Kepha, y en a-t-il qui donnent l'anaphore en question? Les catalogues, qui en parlent, réfèrent

(¹) G. B. Howard, *The christians of St. Thomas and their liturgies*. Oxford 1864, p. 271.

cinq fois sur huit à l'anaphore traduite par Renaudot; or, celle-ci est différente de celle que nous venons de rapporter.

L'anaphore de *Cyrille de Hah* qui vécut au 14[e] siècle. Ms. de Berlin 152 (15[e] ou 14[e] s.; f. 250 b):

...panem communem in manus suas, quae saecula creaverunt, accepit et corpori suo carneo quod est a Maria Genitrice Dei, eum coniunxit et ita eum convertit; et gratias egit et benedixit ac sanctificavit et fregit ac manducavit et coetui apostolico discipulorum suorum dedit et dixit: Manducate ex eo; hoc procurabit vobis remissionem debitorum ac peccatorum et vitam aeternam et etiam multis qui in me credunt, in aeternum... Et etiam calicem quem miscuit temperate e vino de vitibus uvarum et ex aqua, accepit et gratias egit et benedixit, sanctificavit et bibit et coetui apostolico discipulorum suorum dedit et dixit: Accipite, bibite ex eo vos omnes; hoc, quando biberitis, procurabit vobis remissionem debitorum ac peccatorum et vitam aeternam et etiam multis qui in me credunt, in aeternum.

Le ms. de Cambridge add. 2887 (f. 155 b) a le même texte. On pourrait encore examiner le ms. Mingana 563.

L'anaphore d'*Ignace le Jeune*, maphrien. Ms. de Cambridge add. 2887 (f. 122 a):

...accepit panem in manus suas purissimas, gratias agens benedixit ac sanctificavit et fregit et dedit coetui discipulorum et per eos omnibus fidelibus et dixit: Manducate corpus meum et iustificemini pro gustatione arboris, in remissionem iniquitatum vestrarum. Amen. Similiter et calicem miscuit ex proventu vitis et accepit ac gratias egit et benedixit ac signavit et dixit: Bibite calicem hunc (factum) ex vino et aqua, signum fluxus salutaris qui e latere vitae super crucem effusus est propter remissionem peccatorum omnium. Amen.

De cette anaphore je ne connais pas d'autre manuscrit.

L'anaphore de *Basile Abd al-Ġani*, composée en 1394. Ms. de Cambridge add. 2887 (f. 56):

...accipiens panem in manus suas sanctas, ei benedixit et sanctificavit eum ac fregit atque manducavit ex eo ante eos et habuit partem in corpore suo simul cum eis; coram familiaribus suis consecravit seipsum et pretium salutis statuit seipsum, et in eo quod ipse

primus manducavit illud (corpus), magis confirmavit eos in fide; et testificatus est et protestatus est et monstravit clare et dixit: Ecce ego sanctifico meipsum ut manducantes me sanctificentur vere, in aeternum. Populus: Amen. Sacerdos: Et deinde eodem modo revelavit potestatem suam practice et tradidit testamentum novum in sanguine suo novo quodam more; et dedit fidem eis in mysterio suo et monstravit eis modum benedictionis et sanctificationis eius ut magister. Similiter et calicem vitae accepit eique benedixit et sanctificavit eum et tunc ipse primus gustavit eum et ut cum sollicitudine bibant eum, familiaribus suis tradidit eum atque in pactum remissionis peccatorum eorum dedit eum, et in possessionem vitae fidei eorum pignore dedit illum, in aeternum. Populus: Amen.

De cette anaphore dans laquelle le développement littéraire fait oublier les paroles sacramentelles, je connais encore deux manuscrits: Mingana 254 (de l'an 1600 environ) et Jérusalem, couvent de S. Marc 94 (a. 1610/11).

c) Les paroles sacramentelles manquent dans la seule consécration du pain dans une anaphore, celle d'*Abraham* surnommé le Chasseur qui vécut avant le 14e siècle. Ms. de Berlin 151 (cette partie du ms. est du 17e ou du 18e s.; f. 40 a):

...panem accepisti in manus tuas sanctas et Patri gratias egisti et benedixisti ac sanctificasti et fregisti et dedisti discipulis tuis et dixisti: Viatica sint vobis in vitam aeternam. Amen.

Le ms. de Cambridge add. 2887 (f. 89 a) et celui du Br. Mus. or. 2294 (f. 100) rapportent le même texte. On peut consulter encore Ming. 515 et 563.

d) Dans la seule consécration du calice les paroles sacramentelles font défaut dans deux anaphores.

Celle de *Matthieu le Pasteur*. Ms. du Br. Mus. 272 (13/14e s.; f. 83 b):

Eodem autem modo et calicem vitae quem miscuit temperate de proventu vitis et aqua, accepit et gratias egit, benedixit, sanctificavit et deinde filiis mysteria sua dedit, et ut bibant ex eo omnes praecepit et quod salus est in eo bibentibus illum declaravit, quando cum pura conscientia utuntur eo, in remissionem debitorum et veniam peccatorum et vitam aeternam.

Le même texte se retrouve dans Berlin 151 (f. 36a), Paris 72 (f. 89b), Paris 73 (f. 64a), Paris 78 (f. 138b): ici d'autant plus étonnant que d'autres anaphores de ce ms. sont corrigées, Paris 81 (f. 74 b), Vat. Syr. 25 (f. 264 a), Vat. Syr. 29 (f. 91 b), Vat. Syr. 31 (f. 77 b), Vat. Syr. 35 (f. 96 a), Barb. or. 29 (f. 20 a), Borg. Syr. 156 (f. 100).

La formule maronite se rencontre dans Borg. Syr. 37 et Vat. Syr. 293 qui sont deux missels copiés du missel imprimé. Mais Renaudot en écrivant le ms. Paris 86 (f. 44 a) substitua à la formule primitive la formule de l'anaphore de S. Jacques. Dans le Vat. Syr. 434 la correction est nettement marquée par un signe après le mot « praecepit » qui renvoie à cette note marginale: « dicens: hic est sanguis meus ».

Renaudot pour expliquer la lacune disait: « Hanc porro difficultatem resolvere ex comparatione exemplariorum non est facile, et quod rarissima sunt et quod tanta est scriptorum imperitia ut quemcumque codicem nanciscantur, eum describant, iudicio nullo, diligentia mediocri » (*o. c.* p. 354). Renaudot n'est pas tendre pour les copistes, mais il se trompe assurément lorsqu'il croit que de cette anaphore il n'existe que peu de manuscrits: les bibliothèques d'Europe et du Proche Orient en possèdent aujourd'hui au moins 34.

Que la lacune soit dans la ligne de la tradition, c'est prouvé encore par un petit missel jacobite imprimé à Pampacoda, au Malabar, en 1886 édité d'après un manuscrit appartenant au patriarche jacobite de Syrie [1].

L'anaphore de *Jean de Haran*, évêque en 1221. Ms. de Paris 81 (16e s.; f. 14 b):

Similiter et calicem accepit et benedixit ac dedit discipulis suis et dixit: Accipite, bibite ex eo vos omnes in remissionem debitorum et veniam peccatorum et vitam novam aeternam.

Ce texte lacuneux se trouve aussi dans Vat. Syr. 25 (f. 269) quoi qu'en dise Assemani [2], dans Vat. Syr. 36 (f. 22 a) et dans Br. Mus. or. 2293 (f. 55 b).

[1] Ce missel, qui doit être très rare, se trouve à la Bibliothèque Vaticane. Il contient les anaphores de S. Jacques, de Denys bar Salibi, d'Eustathe, de Matthieu le Pasteur et de Jules, pape de Rome.

[2] St. Ev. Assemani, *Bibliothecae apostol. vaticanae... Catalogus*, t. II. Romae 1758, p. 242.

La formule maronite se rencontre dans Paris 78 (f. 130), Vat. Syr. 414 et 448. Mais il y a au moins trois mss. qui offrent une formule complète; malheureusement elle est assez différente dans chacune d'elles et donc il est permis de croire qu'on a affaire à des corrections. Le Paris 75 (cfr. Renaudot) dit: « Hic est sanguis meus »; le Vat. Syr. 29 (f. 31): « Hic est calix sanguinis mei »; et le Vat. Syr. 434 (f. 163 b): « Hic sanguis testamenti novi est ». On pourra en appeler encore au témoignage des mss. Cambr. add. 2283, 2937, Oxford 67, Ming. 515, 563, et, si possible, aux mss. de Jérusalem et de Damas, si l'on veut acquérir pleine certitude sur la teneur du texte original.

2. Une deuxième espèce d'anomalie consiste à remplacer dans la formule de consécration *le verbe « est »* par un autre verbe, ce qui enlève à cette formule sa force sacramentelle. Ce cas se présente dans trois anaphores qui sont très répandues.

Les anaphores de *Denys bar Salibi 1e et 2e*. Ces deux anaphores assez proches l'une de l'autre ne diffèrent guère quant au passage qui nous occupe. Ms. du Br. Mus. 264 (a. 1230; f. 104 b):

> ...panem ipse accepit, benedixit, fregit atque corpus suum sanctum *vocavit* illum in vitam aeternam sumentibus illud. Et calicem quem miscuit e vino et aqua, et benedixit ac sanctificavit atque (in) sanguinem suum honorabilem *perfecit* in vitam aeternam sumentibus eum.

Ce texte se retrouve dans Vat. Syr. 25 (f. 278), Vat. Syr. 29 (f. 29 a), Vat. Syr. 35 (f. 105), Vat. Syr. 36 (f. 26 b), Barb. Or. 29 (f. 15 a), Borg. Syr. 156 (f. 109 b), Borg. Syr. 159 (f. 181 b), Cambr. add. 2887 (f. 125 a), Paris 72 (f. 63 b), Paris 73 (f. 58 b), Paris 75 (f. 110 b), Paris 78 (f. 122 b), Paris 79 (f. 78 a), Paris 81 (f. 23 a), Paris 82 (f. 82 a).

Comme toujours le Vat. Syr. 448 et le Borg. Syr. 37 ont la formule maronite. Des corrections, faites de manière différente, se voient dans trois mss.: Vat. Syr. 31 (f. 63 a) ajoute après le mot « vocavit »: « et dixit: hoc est corpus meum; accipite, manducate ex eo in remissionem debitorum et in vitam

aeternam »; et après le mot « perfecit » : « et dixit: hic est sanguis meus; accipite, bibite ex eo in remissionem debitorum et in vitam aeternam ». Le Vat. Syr. 434 (f. 100) ajoute aux mêmes endroits: « dicens apostolis suis sanctis: accipite, manducate ex eo: hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem debitorum et veniam peccatorum et vitam aeternam sumentibus illud ». Et dans la formule du calice: « dicens apostolis suis sanctis: accipite, bibite ex eo omnes; hic est sanguis meus novi testamenti qui pro vobis et pro multis effunditur et datur etc. ut supra ». Le Paris 80 (f. 69 b) ajoute aux mêmes endroits: « et dixit coetui discipulorum suorum: accipite, manducate ex eo omnes; hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem debitorum et in vitam aeternam sumentibus illud ». Et pour le calice: « et dedit illum apostolis dicens: accipite, bibite ex eo omnes; hic est sanguis meus qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum et in vitam aeternam sumentibus illum ». C'est ce dernier texte que Renaudot a transcrit pour le ms. de Paris 86 (f. 95) qui est de sa main.

Le ms. jacobite malabare traduit par Howard (1) et le missel jacobite malabare imprimé en 1886 ont le texte sans additions. D'autres mss. de Londres, Cambridge, Leiden et Jérusalem ne feraient que confirmer notre persuasion que c'est là le texte original. Mais Renaudot a cette fois une bonne raison pour ne pas admettre cette affirmation; d'autres avant lui avaient observé la chose. En effet, l'auteur de l'anaphore, Denys bar Salibi, a écrit une « Explication de la Liturgie » dans laquelle il dit « sacerdotem verba Christi tamquam ex eius persona pronunciare ». D'où l'on conclut « eadem (verba) liturgia sua sustulisse non est verosimile contra tot aliarum formam quae ignota illi esse non poterat, nam de aliis liturgiis loquitur in operis sui fine » (2). A cela il faut répondre que dans son livre Denys ne commente pas le texte de sa propre anaphore mais celui de l'anaphore de S. Jacques, qui de fait contient les paroles sacramentelles; de plus, le manuscrit le plus ancien contenant l'anaphore de Denys porte

(1) Howard, *o. c.* p. 295.
(2) Renaudot, *o. c.* p. 454.

la date de 1230 et fut donc écrit moins de 60 ans après la mort de l'auteur.

L'anaphore de *Xyste*, pape de Rome, présente un texte purement narratif. Ms. du Br. Mus. 263 (a. 1218; f. 34 b):

...qui cum paratus esset ad passionem salutarem, in pane qui ab eo benedictus ac sanctificatus et fractus et distributus erat apostolis, corpus suum propitiatorium *dedit* nobis in vitam aeternam. Et in calice qui ab eo signatus ac sanctificatus et datus erat apostolis sanctis, sanguinem suum propitiatorium *dedit* nobis in vitam aeternam.

C'est ainsi que le texte se présente dans Br. Mus. 272 (f. 55 b), Vat. Syr. 25 (f. 274 a), Vat. Syr. 29 (f. 23 b), Paris 72 (f. 46 a), Paris 75 (f. 113 a), Cambridge add. 2887 (f. 40 b), et probablement dans bien d'autres manuscrits de Londres, Cambridge, Oxford, Berlin et d'Orient; car il existe au moins 40 mss. de cette anaphore, si répandue à cause de sa brièveté.

Beaucoup de mss. ont corrigé le texte mais précisément les nombreuses manières de corriger prouvent que ce sont là des additions faites au texte original. Citons Paris 73 (f. 36 b dans la marge), Paris 78 (f. 32 a; outre l'addition faite dans le texte on a écrit dans les marges les formules maronites), Paris 79 (f. 36 a), Paris 80 (f. 49), Paris 86 (f. 66, semblable à Paris 79), Paris 93 (f. 62), Paris 180 (f. 6 a), Borg. Syr. 50 (f. 40 b), Borg. Syr. 58 (p. 167), Vat. Syr. 297 (f. 45 a, ms. de la main d'Assemani). La manière la plus absurde de corriger se rencontre dans Vat. Syr. 31 (f. 9 b), Vat. Syr. 431 (f. 16 a) et Vat. Syr. 434 (f. 37 b) qui ont intercalé entre les mots « propitiatorium » et « dedit » toute une phrase: « et dixit: hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis etc. ». C'est donc une gageure de prétendre, comme le fait Renaudot, « omissa illa (verba Christi) fuisse non tam certo consilio quam librariorum culpa » [1]. Lui-même a observé des notes marginales dans certains manuscrits, mais cela n'arrivait pas à le persuader qu'il pouvait trouver là des additions.

[1] Renaudot, *o. c.* p. 143.

3. La troisième espèce d'anomalie consiste à faire dire les paroles sacramentelles par le Christ non pas en style direct mais en dépendance d'un précepte de *croire;* ainsi le Christ dira: prenez et mangez, et croyez que ceci est mon corps. A cette catégorie appartiennent quatre anaphores.

L'anaphore de *Denys l'Areopagite.* Ms. du Br. Mus. 290 (10/11 s.; f. 25 a):

...panem accepit in manus suas sanctas et aspexit ad te, Deus Pater, gratias egit, benedixit, sanctificavit, fregit et dedit discipulis suis, apostolis suis sanctis dicens: Accipite, manducate ex eo et *credite* quod corpus meum est hoc quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in remissionem peccatorum et in vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Eodem autem modo et super calicem quem miscuit e vino et aqua, gratias egit, benedixit, sanctificavit, dedit discipulis suis, apostolis suis sanctis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes et *credite* quod sanguis meus est hic qui pro vobis et pro multis effunditur et datur in remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

Ce texte se lit aussi dans les mss. Br. Mus. 261 (f. 60 b), Borg. Syr. 159 (f. 43 a), Paris 76 (f. 216 a), tandis que Vat. Syr. 293 et Borg. Syr. 37 ont évidemment la formule maronite. D'autres mss. peuvent être consultés à Cambridge, Birmingham, Damas, Jérusalem et Krêm.

L'anaphore de *Marutha,* évêque de Maipherkat. Ms. de Paris 81 (16 s., f. 92 a):

...panem fermentatum accepit in manus suas puras et Patri gratias agens benedixit, sanctificavit, fregit et distribuit discipulis sanctis dicens: Accipite, manducate ex eo et *credite et affirmate et ita praedicate et docete* quod corpus meum est hoc quod pro salute mundi immolatur, et manducantibus illud ac credentibus in me dat remissionem ac veniam peccatorum et vitam aeternam. Populus: Amen. Sacerdos: Similiter et vinum prosequendo accepit ac illud iusta proportione aqua miscuit, gratias egit, benedixit, sanctificavit et dedit illud discipulis suis dicens: Accipite, bibite ex eo vos omnes et *credite et affirmate et ita praedicate et docete* quod sanguis meus est hic qui pro salute mundi effunditur, et bibentibus illum ac in me credentibus dat remissionem debitorum et veniam peccatorum ad vitam aeternam.

Hormis les mss. Vat. Syr. 448 et Borg. Syr. 37 qui ont la formule maronite, tous les autres mss. que j'ai vus c.-à-d. Vat. Syr. 26, 28, 29, 31, 33, 414, 434, Borg. Syr. 156, 159, Paris 73, 76 et 78, donc même ceux qui d'ordinaire corrigent les formules suspectes, ont conservé le texte original; il en sera probablement de même des six autres mss. qui se trouvent autre part en Europe et de ceux du Proche-Orient.

L'anaphore de *S. Pierre I^e* dans la consécration du pain. Ms. de Paris 75 (a. 1524; f. 44 b), selon la traduction de Renaudot (p. 147):

...panem accepit... dicens: Mysteria haec viatica vobis sint. Et quandocumque comedetis istud ad modum alimenti, *credite et certum habete* quod hoc est corpus meum quod pro vobis et pro multis frangitur et datur in expiationem delictorum, remissionem peccatorum et in vitam aeternam.

Texte identique dans Vat. Syr. 25 (f. 287), 26 (f. 28 a), 297 (f. 11 b), Barb. Or. 29 (f. 26 b). Mais les mss. Vat. Syr. 292, 293 et Borg. Syr. 37 ont la formule maronite. Peu nombreux sont les mss. contenant cette anaphore.

Malgré Renaudot qui croit que les paroles sacramentelles retiennent leur « intégrité » (1), il faut noter que dans le texte présent les mots « croyez que ceci est mon corps » ne se rapportent pas à l'institution de l'Eucharistie mais à la communion qui la suivit immédiatement. Le sens n'est pas: prenez et mangez, et croyez à ce que je fais, au changement qui s'opère dans le pain; mais: voici du viatique, de la nourriture véritable et quand vous la mangez, croyez fermement que c'est mon corps.

L'anaphore de *Grégoire Jean*, évêque, supérieur du couvent Mar Mattai. L'anomalie se constate seulement dans la consécration du pain. Ms. de Cambridge add. 2887 (a. 1843; f. 175 b):

...et dedit discipulis suis et dixit: Accipite, manducate ex eo, et *credite et affirmate* quod corpus meum est quod do in remissionem debitorum et in veniam peccatorum, in aeternum. Amen.

(1) Renaudot, *o. c.* p. 153.

En Europe il y a un autre manuscrit qui contient cette anaphore, Mingana 563; or celui-ci omet complètement les paroles sacramentelles du pain et présente une phrase semblable à celle de l'anaphore de Pierre 2°: « et (panem) dedit discipulis suis in remissionem debitorum etc. » (fol. 175 b). Si ceci était le texte original, il faudrait ranger cette anaphore dans la catégorie précédente.

4. Une seule anaphore présente une formule viciée qu'on a signalée souvent pour certaines anaphores éthiopiennes; c'est l'anaphore de *S. Pierre 3*[e]. Les mss. Paris 71 (f. 27 a), Vat. Syr. 28 (f. 3 a) et Vat. Syr. 29 (f. 5 a) portent: *Hic panis est corpus meum.*

Le Vat. Syr. 297 (f. 16 a) donne ce même texte dans une colonne de la page, mais dans l'autre colonne une formule exacte. Un bon texte se lit aussi dans Vat. Syr. 434 (f. 184) mais plus tard on ajouta une feuille contenant les formules maronites; ce sont également ces formules qu'on lit dans le Borg. Syr. 37.

On a entrepris des études sur l'origine de cette anaphore qui n'est pas syrienne, mais maronite; lorsque la lumière sera faite sur son origine et son histoire, il sera sans doute plus aisé d'expliquer ce vice dans la formule de consécration, dû plutôt à un excès de bonne volonté.

5. Dans cette cinquième catégorie nous signalons quelques petites irrégularités qui ne tirent pas à conséquence mais qui montrent avec quelle liberté les auteurs d'anaphores arrangeaient leurs compositions.

D'abord une curiosité. Au lieu de dire: Hoc est *corpus* meum, on dit: Haec est *caro* mea, dans les anaphores de *Matthieu le Pasteur* et d'*Ignace I ben Wahib*. Ensuite, il arrive qu'on omet les mots: « Accipite, manducate. Accipite, bibite »; ainsi dans les anaphores de *Denys bar Salibi 2*[e], de *Xyste*, de *Thomas*, de *Michel le Grand*, de *Cyrille d'Alexandrie*, et pour la formule du calice seulement, dans celle de *Jacques d'Edesse* et de *Moïse bar Kepha 1*[e]. D'autres fois ces mêmes mots sont transportés *après* la phrase « Hoc est corpus meum. Hic est sanguis meus »; voyez l'anaphore de *Jacques Baradée*, et pour le calice seulement, celle de *S. Jean Chry-*

sostome, de *Jean Maron*, de *Jean le Petit* et de *S. Jean l'Évangéliste*. Ces omissions ou transpositions ne se rencontrent pas nécessairement dans tous les manuscrits d'une anaphore déterminée et sans doute elles sont dues parfois à la négligence ou à l'inattention des scribes [1].

III. Explication de ces anomalies.

Pour expliquer ces anomalies, qui ennuyaient fortement Renaudot lorsqu'il devait prouver contre les Protestants que les Orientaux avaient dans l'Eucharistie la même foi que les catholiques, le savant orientaliste a recouru, tant qu'il a pu, à l'hypothèse d'une erreur de copiste. On laissait, disait-il, de la place libre pour écrire les mots sacrés plus tard au vermillon, ou bien « religionis causa », par respect pour ces mots, pour ne pas les divulguer on omettait de les écrire; les scribes qui avaient de telles copies sous les yeux, auraient ensuite transcrit ces oraisons en sautant le blanc. Ces explications ne sont pas sérieuses; pour chaque anaphore nous avons interrogé la tradition manuscrite et celle-ci, dans la mesure qui a été dite, exclut l'erreur de copiste. De plus, celui qui admettrait l'hypothèse de Renaudot, devrait encore répondre à cette autre question: comment se permettait-on de retranscrire des anaphores dans lesquelles manquaient les paroles les plus nécessaires, si toutefois on les prenait pour telles?

Et ceci nous amène à une deuxième explication, celle que proposa Richard Simon: les Jacobites croyaient que l'épiclèse seule opérait la consécration du pain et du vin, et donc ils ont omis ou effacé les paroles du Christ. Cette explication suppose une thèse non prouvée et contestée déjà par Renaudot, notamment que les Jacobites auraient eu sur l'épiclèse liturgique les vues dogmatiques qu'ont eues sur elle assez tard les Grecs dissidents.

Mgr. Dib dans sa précieuse « Étude sur la liturgie maronite » ne nie pas que les Jacobites attribuaient une grande

[1] Dans le livre de F. HAMM, *Die liturgischen Einsetzungsberichte* (Münster 1928) on trouvera un exposé détaillé sur les différentes formules consécratoires occidentales et orientales; notre sujet n'est pas traité directement; voyez p. ex. pag. 77, note 149.

importance à l'épiclèse, il est pourtant d'avis que c'est l'ensemble du rite comprenant le récit de la cène et la prière au Saint-Esprit qui leur semblait essentiel. En outre il remarque l'attention qu'on portait aux mots « benedixit et sanctificavit » et aux signes de croix qui accompagnaient ces mots [1]. Il est très vrai que le nombre, le moment et le sens des bénédictions à tracer a été en plusieurs rites l'occasion de disputes parmi les Jacobites; mais encore faudrait-il ajouter au seul témoignage de Denys bar Salibi, invoqué ici, celui d'autres Syriens; et de plus, il suffit d'examiner les manuscrits du 9ᵉ, 10ᵉ, et même du 11ᵉ siècle (p. ex. Paris 70) pour se convaincre que les mots « benedixit et sanctificavit » ne sont pas toujours écrits en relief et que parfois même les signes de croix à cet endroit font complètement défaut.

Peut-être est-il possible de serrer le problème de plus près, en ne voulant pas trouver, pour toutes les anomalies une explication unique. Remarquons d'abord que les anomalies sérieuses se présentent tout au plus dans 18 anaphores, alors que l'église syrienne et maronite en a eu probablement plus de 70 à sa disposition. De ces 18, retranchons immédiatement l'anaphore de S. Pierre 3⁰ qui a une composition insolite et dont la formule de consécration est viciée, mais n'offre pas de lacune. Puis, si l'on excepte l'anaphore de Denys l'Aréopagite, aucune autre parmi les anaphores incriminées ne se rencontre dans un manuscrit antérieur au 13ᵉ siècle; bien plus, un bon nombre d'entr'elles fait son apparition seulement au 15ᵉ siècle. Cela ne veut pas dire que quelques-unes des anaphores irrégulières n'aient pas été composées avant l'âge où les manuscrits nous les font connaître, p. ex. celle de Jean bar Šušan qui est mort en 1072, celle de Denys bar Salibi mort en 1171, et il y a des raisons pour admettre que celle de Thomas ait été composée au 11ᵉ siècle; ainsi nous rejoignons la date du manuscrit le plus ancien contenant une anaphore irrégulière, celle de Denys l'Aréopagite. le 10/11ᵉ siècle. C'est donc vers cette date que les auteurs d'anaphores auraient commencé à s'écarter des formules traditionnelles de la consécration et à en créer de nouvelles.

Différents facteurs, semble-t-il, ont influé, isolément ou

(1) P. Dib, *o. c.* p. 59-62.

conjointement, sur ces nouvelles créations. Si nous examinons l'anaphore de Denys l'Aréopagite, nous voyons qu'il introduit dans la narration de la dernière Cène un élément dogmatique: credite, croyez, fait-il dire au Christ, que ceci est mon corps. L'anaphore de Pierre 1e et de Grégoire Jean urgent ce précepte: credite et certum habete; celle de Marutha parle encore avec plus de force: credite et affirmate et ita praedicate et docete. Ces quatre anaphores unirent ce précepte aux paroles de la consécration; celles de Thomas et de Jean bar Šušan au contraire le plaçèrent dans l'oraison suivante dans laquelle se trouve ordinairement le précepte de Notre Seigneur de faire cela en commémoraison de sa mort et de sa résurrection. Ces auteurs ne voulaient donc pas altérer les paroles du Christ mais insister sur une croyance qui leur était chère concernant le corps et le sang de Jésus-Christ.

Or, l'anaphore de Denys bar Salibi nous met comme sur la voie pour savoir quelle était cette doctrine qui tenait tant à cœur aux Jacobites; « corpus suum vocavit illum (panem) » dit-il; et dans son « Exposition de la Liturgie » il a écrit un passage significatif qui éclaire sa pensée. Commentant la parole de S. Paul: « Non diiudicans corpus Domini » il dit: « Ecce ergo vocat ea corpus et sanguinem Domini, non vero hominis. Corpus igitur et sanguinem Domini sumimus, non vero hominis » ([1]). Dans ce passage Denys vise les Nestoriens, qui conséquemment à leur doctrine des deux personnes dans le Christ et de l'union de celles-ci en Lui, expliquaient d'une façon hérétique la présence du Verbe dans l'Eucharistie. Cette querelle était vieille, et au 12e siècle Denys ne faisait que répéter ce qu'au cinquième Philoxène de Mabboug avait déjà dit dans les mêmes termes ([2]). Dans les anaphores on insista donc sur ce point, que dans la messe on avait le corps et le sang non d'ùn homme, mais du Verbe.

Mais une fois qu'on avait délaissé la tradition de narrer l'institution de l'Eucharistie au moyen d'un texte voisin de celui de l'évangile ou au moins de celui de l'anaphore de

([1]) DIONYSIUS BAR SALIBI, *Expositio Liturgiae.* Corpus Scr. Chr. Orient. Script. Syri, t. 93 (versio H. Labourt) p. 75.

([2]) J. S. ASSEMANUS, *Bibl. Or.*, t. II, p. 38 sq. D'autres textes dans M. JUGIE, *Theologia dogmatica chr. orient.*, t. V. Paris 1935, pag. 664 ss.

S. Jacques, les auteurs ne résistèrent plus à l'inspiration qui leur faisait donner à cette oraison de la messe un développement littéraire, comme ils faisaient librement pour les trente autres oraisons de l'anaphore qu'ils composaient; et c'est ainsi que après le 13[e] siècle nous avons des anaphores où la liberté du développement fait oublier les paroles sacramentelles ou les présente de telle manière qu'elles ne peuvent plus assurer l'efficacité d'un rite et de sa formule. Cet élément littéraire a manifestement influencé les anaphores de Basile Abd al-Ġani, de Cyrille de Hah, d'Ignace le Jeune et peut-être celle de Matthieu le Pasteur.

Enfin, il est certain qu'un troisième facteur a pu provoquer des anomalies dans les paroles de la consécration, un facteur d'ordre pratique, le souci de la brièveté. En effet, certaines anaphores sont longues, très longues; à côté d'elles on en a composé de brèves; on a rendu la pensée que devait exprimer chacune des oraisons de l'anaphore, leur nombre étant fixe, par le moins de mots ou de phrases possibles; on a retranché tout ce qui n'était pas tout à fait nécessaire et cette opération a exercé ses ravages aussi dans la narration de la dernière Cène et dans la formule de consécration; évidemment cela suppose qu'on ne regardait pas les paroles « ceci est mon corps, ceci est mon sang » comme essentielles au sacrifice de la messe; les anaphores de Xyste, de Jean de Haran, d'Abraham, de Moïse bar Kepha 2[e] et de Pierre 2[e], appartiennent à cette catégorie. Elles ne paraissent pas avoir été composées avant le 13[e] siècle; ce n'est plus l'époque des grands théologiens syriens.

Que ces facteurs aient exercé leur influence sur les auteurs d'anaphores, me semble indéniable; ils leur ont fait perdre le sens de la tradition et la tradition elle-même. Celle-ci nous est conservée dans les manuscrits les plus anciens, et c'est en la suivant, et non pas en recourant à la traduction d'une formule latine, qu'on pourrait le mieux écarter les anomalies sérieuses que nous avons signalées dans une quinzaine d'anaphores syriennes.

A. Raes, S. I.

THE ṬURŪḤĀT OF THE COPTIC YEAR

In my previous article which dealt with the Ṭurūḥāt of Holy Week [1], to which the reader is referred, I called attention to certain liturgical works printed in Egypt which contain the Ṭurūḥāt for the principal Sundays and Feasts of the Coptic Year. It is these Ṭurūḥāt which will now be considered in this present article, and the following list shows the Sundays or Feasts for which they are appointed to be sung, and the liturgical books from which they have been taken.

Sundays of the Great Fast (Lent) and Sundays of the Fifty Days (Easter Sunday to Whitsunday inclusive).	*Book of the procession on the Feast of the Cross and Palm Sunday and the Ṭurūḥāt of the Great Fast and the Fifty Days* (كتاب دورة عيدي الصليب والشعانين وطروحات الصوم الكبير والخمسين), Cairo, 1921.
Whitsunday (Office of Genuflections).	*Book of the Lakanê and the Genuflections* (كتاب اللقان والسجدة), Cairo, 1921.
Feasts of the Holy Cross.	*Book of the procession etc.*
Sundays of the Month of Kīhak (December - January).	*Book of the Psalmodia for the month of Kīhak* (كتاب الابصلمودية الكيهكية), Cairo, 1911.
Vigil of the Nativity, Feast of the Nativity, Vigil of Epiphany, and Feast of Epiphany.	*Book of the Ṭurūḥāt and the Abṣāliyāt* (كتاب الطروحات والابصاليات), Cairo, 1920.

[1] Cf. *Orientalia Christiana Periodica*, vol. III, pp. 78-109.

Epiphany (Two Ṭurūḥāt).	*Fragmentary Coptic Hymns from the Wadi'n-Natrūn*, De Lacy O' Leary, London, 1924.
Epiphany (at the Liturgy).	*Book of the Lakanê etc.*
Ṭurūḥāt after the Odes, the Weekday Theotokia, and certain Psali.	*Book of the Psalmodia etc.*
Ṭurūḥāt for the 21st. and 29th. of every month.	*Book of the procession etc.*
Ṭurūḥāt to the Virgin and to St. Sergius.	*Fragmentary Coptic Hymns etc.*
Ṭarḥ at the Service of Baptism.	*Book of Holy Baptism* (كتاب المعمودية المقدسة), Cairo, 1896.
Ṭarḥ at the removal of the crown from the head of the bridegroom.	*Book of the order of the Great Crowning* (كتاب رتبة الاكليل الجليل), Cairo, 1888.
Ṭurūḥāt for the Dead.	*Book of the Mournings, namely, the Prayers for the Dead* (كتاب التجنيز اي صلوة الموتى), Cairo, 1905.

These Ṭurūḥāt are treated in exactly the same way as those for Holy Week which were given in my previous article, with, however, the following exceptions: *a*) where a Ṭarḥ is not composed on the theme of the Gospel which it follows, or where it is attached to a hymn (Psali) or Ode, a brief description of its contents is given, as well as any Biblical quotations which may occur in it. *b*) in the case of the Ṭurūḥāt which are given in the *Book of the Psalmodia for the Month of Kīhak,* no description of their contents has been furnished, as I have not been able to consult this work. For the initial and final stanzas of these Ṭurūḥāt I am indebted to the kindness of my friend Mr. Yassa Abd el Masiḥ who was kind enough to copy them out for me. *c*) where only the initial verses of a Ṭarḥ are in Coptic, and the remainder of the Ṭarḥ is in Arabic, the number of verses is not indicated.

Dr. O. H. E. Burmester.

The Book of the procession on the Feast of the Cross and on Palm Sunday and of the Ṭurūḥāt of the Great Fast and of the Fifty Days.

First Sunday of the Great Fast (1)

pp. 105-106. Batos. *Inc.* **ⲁϣⲡⲉ ⲡⲟⲩⲛⲟϥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲁⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ. ⲛⲉⲙⲛⲓⲭ̀ⲣⲏⲙⲁ ⲛⲉⲙⲛⲓⲁϩⲱⲣ. ⲛⲏ ⲉⲧⲉ̀ⲙⲙⲟⲛ ϩⲏⲟⲩ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ. ⲟⲩⲇⲉ ⲟⲩϫⲓⲛϫⲫⲟ ⲉⲑⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ.** 'What is the joy of this *world* and of the *riches* and treasures in which there is no profit *or* abiding gain?' *Exp.* اللهم اعطنا نعمتك وافض علينا سلامك وارفع اثامنا وارحمنا كعظيم رحمتك (والسبح لله). 'O God grant to us Thy grace and shed upon us Thy peace and pardon our iniquities and have mercy upon us, according to Thy great mercy. (Glory be to God)'. On the Gospel Matt. VI, 19-33.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 106-107. *Inc.* يامالكي الاموال والامتعة والمتوكلين على الغنى اسمعوا الكلام المحيي والتعاليم المقدسة السموية التي للمعلم الصالح يسوع المخلص الذى لا يزول ابدًا. 'O ye who possess riches and goods and who trust in wealth hearken to the lifegiving words and the holy and heavenly instruction of the Good Teacher, Jesus the Saviour, Who never errs.' *Exp.* لان مخلصنا الصالح يعلم بما تحتاجونه اطلبوا اولاً ملكوت الله وبره وهذا كله تزدادونه. والسبح لله. 'For our Good Saviour knoweth what ye need. Seek ye first the Kingdom of God and His righteousness, and all these things shall be added to you. Glory be to God'. On the Gospel Matt. VI, 19-33.

(1) i. e. Lent.

Second Sunday of the Great Fast

pp. 107-109. Batos. *Inc.* ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲁϥⲉⲣⲛⲏⲥⲧⲉⲩⲓⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ. ⲡⲓⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲙ̀ⲙⲁⲓⲣⲱⲙⲓ. ⲡⲓⲁⲑⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ. 'Our Lord Jesus Christ *fasted* for our sake, (Who is) the *Good One* and Lover of men, (Who) alone is sinless.' *Exp.* قدوس الرب الغير المدرك قدوس الغير المائت قدوس في جميع أعمالك لانك عرفتنا الغلبة. والمجد لله دائمًا ابديًا آمين. 'Holy art Thou Incomprehensible Lord, Holy art Thou Immortal One, Holy art Thou in all Thy works, for Thou hast made known to us the victory. Glory be to God for ever and ever. Amen.' On the Gospel Matt. IV, 1-11, though the reference is slight.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 109-110. *Inc.* ناموسك يارب هو مصباح لقدمي ووصاياك هي نور لطريقي. 'Thy Law (νόμος), O Lord, is a lamp unto my feet and Thy commandments are a light to my way [1].' *Exp.* نسجد لك ايها المسيح مع أبيك الصالح والروح القدس لانك أتيت وخلصتنا. 'We worship Thee, O Christ, with Thy Good Father and the Holy Spirit, for Thou hast come and saved us.' On the Gospel Matt. IV, 1-11.

Third Sunday of the Great Fast

pp. 111-112. Batos. *Inc.* ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲕⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ϧⲉⲛⲧⲫⲉ. ⲛⲉⲙϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ. ⲱ ⲡⲉⲛⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ. ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. 'Blessed art Thou and honoured in heaven and upon earth, *O* our *true* God, our Lord Jesus Christ.' *Exp.* لكي ننال الكيل الحقيقي من يد الديان الحق وعوض الارضيات يجازينا بالسمائيات ولربنا الشكر دائماً. 'so that we may receive the just measure from the hand of the just Judge, and that in place of earthly things He may reward us with heavenly things. To our Lord be thanksgiving for ever.' On the Gospel Luke VI, 24-38.

(1) Cf. Ps. CXVIII, 105.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 112-114. *Inc.* ما بال أعين الاغنياء مغمضة لا تنظر النور وما بال آذانهم صمت عن السمع 'How is it that the eyes of the rich are closed and see not the light, and how is it that their ears are deaf to hearing?' *Exp.* ولتكن يدكم مملوّة فى حضن الفقراء فيمتلىء حضنك بكيل فائض وتكون مكافأتكم بلا عيب من يسوع المسيح الذي له المجد الى الابد امين. 'Let your hand be filled for nourishing the poor, and then thy breast shall be filled with overflowing measure, and your reward shall be perfect from Jesus Christ to Whom be glory for ever. Amen.' On the Gospel Luke VI, 24-38.

Fourth Sunday of the Great Fast

pp. 114-115. Batos. *Inc.* **ⲚⲎ ⲈⲦⲀⲨϢⲰⲠⲒ ⲚϬⲈⲚⲚⲈ. ⲀⲨϪⲰⲔ ⲘⲠⲞⲨⲤⲎⲞⲨ ⲚⲀⲦⲂⲈϪⲈ. ⲤⲰⲦⲈⲘ ⲈⲦⲤⲘⲎ ⲘⲠⲒⲢⲈϤⲐⲰϨⲈⲘ. ⲪⲚⲎⲂ ⲘⲠⲒⲀϨⲀⲖⲞⲖⲒ ⲘⲘⲎⲒ ⲒⲎⲤ.** 'Those who were idle passed their time without wages. Hearken to the voice of the Summoner, the Master of the true vineyard, Jesus.' *Exp.* فأفرحوا وتهللوا وسروا وابتهجوا بالهنا يا من تمسكتم برجاء التوبة لانكم بتوبتكم نلتم جزاء صالحًا في ملكوت السموات برحمة الهنا الذي له المجد الي الابد آمين. 'Be glad and rejoice and be exultant and joyful in our God, O ye that have laid hold on the hope of penance, for by your penance ye have gained a good reward in the Kingdom of Heaven, through the mercy of our God, to Whom be glory for ever. Amen.' On the Gospel Matt. XX, 1-16.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 115-117. *Inc.* انهضوا بسرعة ايها الخطاة وتعالوا لكي تتأملوا اقوال الرب فانه قد ابطل كل حيل الشيطان وجميع قواته وكل سلطانه. 'Arise speedily, O sinners, and come that ye may meditate on the words of the Lord, for He hath destroyed all the

strength of the Devil and all his power and all his authority.' *Exp.* وفتح لنا أحضانه القدوسة لنرجع اليه من كل قلوبنا وافكارنا وهو يقبلنا كعظيم رحمته التي لا حد لها فله المجد والاكرام الى الابد أمين. 'That He may open to us His sacred Bosom that we may return to Him with all our hearts and our minds, for He will receive us according to His great mercy which is without bounds, and to Him be glory and honour for ever. Amen.' On the Gospel Matt. XX, 1-16.

Fifth Sunday of the Great Fast

pp. 118-119. Batos. *Inc.* **ⲛⲓⲥⲏⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲓⲭⲣⲟⲛⲟⲥ ⲛⲁⲕ. ⲛ̀ⲑⲟⲕⲡⲉ ⲫⲛⲏⲃ ⲛ̀ⲛⲓϫⲱⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ϫⲉⲉⲛⲭⲁⲓ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲩⲉⲉⲣⲃⲱⲕ ⲛⲁⲕ. ⲱ ⲡⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅ ⲙ̀ⲡⲓⲕⲟⲥⲙⲟⲥ.** 'The seasons and the *times* are Thine. Thou art the Master of all generations, for all things shall serve Thee, *O Saviour* of the *world.*' *Exp.* فطوبى لمن يصبر الي المنتهى سنوك أنت لا تنقطع وسنينا نحن تزول وأيامك لا تنقضي وأيامنا تنحل (والسبح لله). 'Blessed is he who shall endure unto the end. Thy years shall not cease, but our years shall pass away: Thy days shall not end, but our days shall fail. (And praise be to God).' On the Gospel Matt. XXIV, 3-35.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 119-120. *Inc.* يا جميع سكان أورشليم تعالوا لنمضي الي جبل الزيتون لكي ننظر يسوع الناصري ابن داود كلمة الآب. 'O all ye inhabitants of Jerusalem (Ūrašalīm) come, let us go unto the Mount of Olives and see Jesus the Nazarene, the Son of David (Dāūd), the Word of the Father.' *Exp.* واما نحن المؤمنين فنفوز ونفرح ونسر بخالقنا الذي له التسبحة والسجود من الآن والى الابد آمين. 'As for us, the faithful, we shall triumph and rejoice and be exultant in our Creator, to Whom be praise and worship from now until the ages. Amen.' On the Gospel Matt. XXIV, 3-35.

Sixth Sunday of the Great Fast

pp. 121-122. Batos. *Inc.* **ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ. ⲁϥⲉⲣⲣⲱⲙⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲣⲏϯ. ϣⲁⲧⲉⲛⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ** ([1]). 'Our Lord Jesus Christ, the *Only-begotten* of God, became Man in our likeness, except sin alone.' *Exp.* الحق اقول لكم انكم لا ترونني من الآن حتى تقولوا مبارك الآتي باسم الرب الذي له المجد الى الابد آمين. 'Verily, I say unto you, ye shall not see me henceforth till ye shall say: Blessed is He Who cometh in the name of the Lord, to Whom be glory for ever. Amen.' On the Gospel Luke XIII, 22-35.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 122-123. *Inc.* الهنا ماسيا ملك السلام صنع خلاصًا في وسط الارض أقام الاموات بقوة مجده. 'Our God the Messias (Μεσσίας), King of Peace, hath wrought salvation in the midst of the earth: He hath raised the dead by the power of His glory'. *Exp.* الحق اقول لكم انكم لا ترونني من الآن حتى تقولوا مبارك الآتي باسم الرب مبارك الرب يسوع وابيه الصالح والروح القدس الآن وكل آوان والى دهر الداهرين آمين. 'Verily, I say unto you: Ye shall not see me henceforth till ye shall say: Blessed is He Who cometh in the name of the Lord. Blessed be the Lord Jesus and His Good Father and the Holy Spirit, now and at all times, and to eternity of eternities. Amen.' On the Gospel Luke XIII, 22-35.

Saturday before the Seventh Sunday of the Great Fast

pp. 124-125. Batos. *Inc.* **ⲙⲁⲣⲉⲛϣⲉ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲏⲑⲁⲛⲓⲁ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲛⲁⲩ ⲉⲧⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϣⲫⲏⲣⲓ. ⲛⲓⲙⲏⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲉⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ϧⲉⲛⲛⲓⲙⲏϣ.** 'Let us go unto Bethany, that

([1]) Cf. « The Falling Asleep of Mary », *Texts and Studies*, vol. IV, 2, p. 90 **ⲁϥϫⲉⲕϩⲱⲃ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉϯⲙⲉⲧⲣⲱⲙⲓ ϣⲁⲧⲉⲛⲫⲛⲟⲃⲓ ⲙ̀ⲙⲁⲩⲁⲧϥ:** « He accomplished every work of mankind, sin only excepted ».

we may see this great miracle, (and) the wonders of Jesus Christ which He performed among the multitude.' *Exp.* اطلب من الرب عنا يا حبيب المسيح لعازر الاسقف ليغفر لنا خطايانا. 'Pray to the Lord for us, O beloved of Christ, Lazarus (Laʿāzar) the bishop, (1) that He may forgive us our sins.' On the Gospel John XI, 1-45.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 125-126. *Inc.* هلموا فلنمضي الي بيت عنيا لننظر يسوع وتلاميذه ومريم ومريم أختا لعازر. 'Come, let us go unto Bethany, that we may see Jesus and His Disciples and Mary (Maryam) and Martha (Marthā) the sisters of Lazarus (Laʿāzar).' *Exp.* وأموات كثيرة أقامهم المخلص فى يوم موتهم الا لعازر هذا أقامه من بعد موته ودفنه فى القبر باربعة أيام بصلوات لعازر الاسقف يارب انعم لنا بغفران خطايانا آمين. 'The Saviour raised up many who were dead on the day of their death, except Lazarus (Laʿāzar) whom He raised up after his death and his burial in the tomb on the fourth day. Through the prayers of Lazarus (Laʿāzar) the bishop grant to us, O Lord, the forgiveness of our sins. Amen.' On the Gospel John XI, 1-45.

[For the Ṭurūḥāt of Palm Sunday and Holy Week, cf. *Orientalia Christiana Periodica*, vol. III, pp. 90-109].

Easter Sunday

pp. 131-132. Adam. *Inc.* المسيح الهنا تمام خلاصنا قام من الاموات تعالوا انظروا هوذا اللفائف المكفن بها في المقبرة ليس فيها جسده. 'Christ our God accomplished our salvation: He rose from the dead. Come, see, behold the burial sheet in which He was shrouded in the tomb, yet His Body is not there.' *Exp.* يسوع القوي ذو السلطان اظهر جبروته وقوة لاهوته بعد موته بقيامته من بين الاموات فلذلك نمجده

(1) According to the Coptic Synaxarium Lazarus was the first bishop of Cyprus, cf. *P. O.* t. XVI, fasc. 2, p. 418.

له المجد دائماً آمين. 'Jesus the Strong One, the Possessor of authority, shewed forth His might and the power of His Divinity after His Death by His Resurrection from among the dead. Wherefore we glorify Him. To Him be glory for ever. Amen.' On no particular Gospel.

Evening of Easter Sunday

pp. 133 Batos. *Inc.* **ⲣⲟⲩϩⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲥⲁⲃⲃⲁⲧⲟⲛ. ⲁϥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϫⲉⲟⲩⲣⲓⲙⲓ: ⲟⲩⲛⲉϩⲡⲓ ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲱⲓⲧ. ϧⲁⲧⲉⲛⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ.** 'In the evening of the *Sabbaths* there was weeping, mourning, and lamentation among the women.' *Exp.* رجعوا بالطيب الي مكانهم حيث كان تلاميذه واخوته الاحباء الذين بشروا بقيامته في جميع الخليقة التي تحت السماء فلهذا نمجده الى الابد آمين. 'They returned in haste to their dwelling where were His Disciples and His beloved brethren who proclaimed His Resurrection to every creature which is under the heaven. Wherefore we glorify Him for ever. Amen.' On no particular Gospel.

New Sunday (1)

pp. 134-135. Batos. *Inc.* **ⲉⲧⲁⲡⲭ̅ⲥ̅ ϣⲉ ⲉϧⲟⲩⲛ. ⲉⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅. ⲛ̀ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲣⲟⲩϩⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ. ⲛ̀ϯⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ.** 'When Jesus came in unto His holy *Disciples* in the evening of the glorious *Resurrection.*' *Exp.* الذي مات داس الموت والذين فى القبور أنعم لهم بالحياة الابدية له المجد دائماً آمين. 'Who died, Who trampled upon Death, and Who gave to them that were in the tombs eternal life. To Him be glory for ever. Amen'. On the Gospel John XX, 24-31.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 135-136. *Inc.* أيها المؤمنون تعالوا باجتهاد اتحدوا معنا فى هذا المنظر الذي ليسوع الناصري ابن الله. 'Come, O ye faithful, with earnestness, unite with us in this contemplation of Jesus of Nazareth, the Son of God.' *Exp.* فارعاهم في الاماكن المحيية وانا اذا

(1) i.e. Low Sunday.

جئت ضاعفت اجرك والشكر لله دائماً ابدياً. ‘ Pasture them in life-giving places, and I, when I come, will double thy reward. Thanks be to God for ever and ever ’. On the Resurrection in general, but the latter part includes the substance of John XXI, 15-17.

Second Sunday of the Fifty Days

pp. 136-137. Batos. *Inc.* **ⲙⲁⲣⲉϥⲑⲉⲗⲏⲗ ⲛ̀ϫⲉⲓⲁⲕⲱⲃ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅ ⲉϥⲉⲟⲩⲛⲟϥ. ⲡⲓⲑⲙⲏⲓ ⲓⲥⲁⲁⲕ ⲉϣⲗⲏⲗⲟⲩⲓ. ⲛⲉⲙⲁⲃⲣⲁⲁⲙ ϧⲉⲛⲟⲩϣⲉⲡϩⲙⲟⲧ.** ‘ Let Jacob rejoice and Israel be glad, (and) the just Isaac be jubilant with Abraham in thanksgiving ’. *Exp.* لاجل هذا نسبحه مع موسى رئيس الانبياء القائل تعالوا لنسبح للرب لانه بالمجد قد تمجد ولعظمته المجد دائماً آمين. ‘ On account of this, let us praise Him with Moses (Mūsā) the chief of the prophets, who said: Come, let us praise the Lord, for with glory is He glorified, and great glory becometh Him for ever. Amen ’. The Ṭurūḥāt of the Sundays of the Fifty Days are not on the Gospels appointed for these Sundays, but refer to the Resurrection in general.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 137-138. *Inc.* الابرار يفتخرون بالمجد ويتهللون على مضاجعهم من هؤلاء القديسين الذين افتخروا وتهللوا على مضاجعهم الا الاصفياء رؤساء الاباء الجنس. ‘ The righteous shall rejoice in glory and they shall be exultant upon their beds [1]. Who are these Saints who rejoiced and have been exultant upon their beds, if not the chosen patriarchs of the (human) race? ’ *Exp.* من افتخر فليفتخر بالرب كما قال النبي له المجد دائماً آمين. ‘ He who rejoiceth, let him rejoice in the Lord, as saith the prophet [2]. To Him be glory for ever. Amen. ’

Third Sunday of the Fifty Days

pp. 138-139. Batos. *Inc.* **ⲛⲏ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲡⲱⲟⲩ. ⲙ̀ⲡⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅ ⲛ̀ⲧⲉⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲁⲩⲛⲁϩϯ ⲉⲧⲉϥⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ.**

(1) Ps. CXLIX, 5.
(2) II Corin. X, 14 and cf. Jer. IX, 24.

ⲛⲉⲙⲡⲉϥϫⲓⲛⲧⲱⲛϥ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. 'When these saw the glory of the *Saviour* of all, they believed in His *Resurrection* and in His rising from the dead.' *Exp.* هكذا وضع في قبر في ارض الوعد فتطهرت الارض كلها وكل من فيها قام الملك المسيح من القبور عربون التأله والقيامة الابدية له المجد دائما. 'Thus He was placed in a tomb in the Promised Land, and all the earth and all who were in it were purified. Christ the King rose from among the tombs as a pledge of His Divinity and of the everlasting resurrection. To Him be glory for ever.'

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 139-140. *Inc.* يا جميع السكان في اورشليم مدينة القدس والسلام هلموا جميعاً معاً اسمعوا الحراس حفظة القبر الذي للناصري. 'O all ye that dwell in Jerusalem (Ūrašalīm), the Holy City and the (City) of Peace, come all together at the same time, hearken to the guards who watched the tomb of Him Who was of Nazareth. *Exp.* ربوات الامم سمعوا وآمنوا لاجل ابن الله يسوع الذي قام لانه قد ابطل الموت وامات الخطيئة بالقيامة فله المجد دائماً والى الابد آمين. 'Lords of the nations, hearken and believe, for it is the Son of God, Jesus, Who rose that He might destroy Death and the roots of sin by His Resurrection. To Him be glory for ever unto ever. Amen.'

Fourth Sunday of the Fifty Days

pp. 140-141. Batos. *Inc.* **ⲱⲟⲩⲛⲓⲁⲧⲕ ⲱ ⲡⲓⲧⲉⲗⲓⲟⲥ. ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲡⲓⲣⲉⲙⲁⲣⲓⲙⲁⲑⲉⲁⲥ. ⲡϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲛ̀ⲛⲓⲗⲉⲩⲓⲧⲏⲥ. ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ.** 'Blessed art thou, *O blameless* Joseph of Arimathea, the glory of the *Levites*, son of the ministers.' *Exp.* انهم يأتون من المشارق والمغارب والشمال والجنوب ويتكئون بفرح في ملكوت السموات وبنو الملكوت لا يحضرون في الفرح والسرور الذي للقيامة له المجد. 'They shall come from the east and the west and the north and the south, and they shall take their place

with joy in the Kingdom of the Heavens, but the sons of the Kingdom shall not be present with joy and gladness at the Resurrection [1]. To Him be glory.'

Another Ṭarḥ to the air of Adam

p. 142. *Inc.* خزانة الاموال التى للجلجلة وحقل القدس الذي للرامي هو القبر الذي نحته يوسف في الصخر. 'A treasure of riches that is of Golgotha (Ǧalǧalat) and a holy field that is of Arimathea (Rāmī) is the tomb which Joseph (Yūsif) cut in the rock.' *Exp.* والأبواب النحاس لم تطق التابوت أخذ خاصته بفرح عظيم وفرحوا معه بقيامته له المجد دائماً ابدياً آمين. 'And the gates of brass prevailed not over the coffin. He received His own with great joy, and they rejoiced with Him at His Resurrection. To Him be glory for ever and ever. Amen.'

Fifth Sunday of the Fifty Days

pp. 142-144. Batos. *Inc.* **ιωснф πιρεμαριμαθεας. ονεγсχημων ñρωμι ñαρχων. ονаrαπнτος ñρεμñηαι. ονλενιτнс κατα τεqμωιτ.** 'Joseph of Arimathea, an *honourable archon*, a *beloved* man of compassion, a *Levite after* his tribe' [2]. *Exp.* أما الرئيس الجبار رب القوة والعظمة الذي له الاعمال الشريفة فقد قام من الاموات يسوع مخلصنا ذاق الموت وهو الغير المائت بلاهوته. 'An omnipotent chief is the Lord of power and might, to Whom belongeth illustrious works, for He rose from the dead. Jesus, our Saviour, tasted death, and He is Immortal through His Divinity.'

Another Ṭarḥ to the air of Adam

p. 144. *Inc.* جاء انسان مهاب مؤمن غني جداً بالاموال هذا جسر وجاء الى بيلاطس وطلب منه جسد الرب يسوع. 'There came an honourable man, a believer, exceedingly rich in possessions.

(1) Cf. Matt. VIII, 11-12 and Luke XIII, 29.

(2) Translation according to the Arabic الجنس. If the Coptic were corrected to **πεqμωιτ**, we should have 'his way', but this does not fit the context.

He came unto Pilate (Bīlāṭus), and begged of him the Body of the Lord Jesus.' *Exp.* هذا الموت ليس بعجيب ولكن الاكثر عجباً قيامته من بين الاموات فلـه المجد والسجود والوقار والعظمـة والجلال الى الابد آمين. 'This death is not miraculous, but exceedingly miraculous is His Resurrection from among the dead. To Him be glory and adoration and honour and might and majesty for ever. Amen.'

Feast of the Ascension

pp. 144-146. Batos. *Inc.* **ⲁϥⲟϩⲓ ⲉⲣⲁⲧϥ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲛⲥ̄ⲱ̄ⲣ̄. ϧⲉⲛⲑⲙⲏϯ ⲛ̀ⲛⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. ⲁϥϯ ⲛ̀ϯϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲱⲟⲩ. ⲁϥⲧⲁⲙⲱⲟⲩ ⲉⲛⲉϥϫⲓϫ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ.** 'Our *Saviour* stood in the midst of His *Disciples:* He gave to them the *Peace:* He shewed to them His Hands, saying.' *Exp.* ونحن نسأل ربنا يسوع المسيح صاحب كنـوز الرحمـة ان يغفـر لنا خطايانا ويحفظنـا بالبر والطهارة طول ايام حياتنا ويخلصنـا من اتعاب هذا العالم ويكفينا شر المعاندين لنا آمين. 'We beseech our Lord Jesus Christ, the Possessor of the treasures of mercy, to forgive us our sins, and to preserve us in righteousness and purity during the days of our life, and to save us from the pains of this world, and to turn away from us the wickedness of those who oppress us. Amen.' On the Gospel Luke XXIV, 36-53 together with the substance of Acts I, 6-12.

Sixth Sunday of the Fifty Days

pp. 146-148. Batos. *Inc.* **ⲕⲣⲁⲛⲓⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲉⲧⲟⲩⲉⲓⲛⲓⲛ. ⲅⲟⲗⲅⲟⲑⲁ ⲙ̀ⲙⲉⲧϩⲉⲃⲣⲉⲟⲥ. ϯⲡⲉⲧⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲃⲉⲗ. ⲑⲏ ⲉⲧⲥⲁⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲓ̈ⲗ̄ⲏ̄ⲙ̄.** '*Skull* in *Greek*, Golgotha in *Hebrew*, the *Rock* of the Field of Abel (1) which is without

(1) The Printed Text has incorrectly **ⲛ̀ⲧⲉϥⲟⲓⲛⲁⲃⲟⲗ**. MS. 315 Lit. Coptic Museum, Cairo, has more correctly **ⲛ̀ⲧⲉⲕⲟⲓ ⲛ̀ⲁⲃⲟⲗ**. In an « Apocryphal Fragment on Adam » in H. G. Evelyn White's *The Monasteries of the Wadi 'n Natrūn,* Part I, pp, 4-5, we learn that the Rock of Golgotha was situated in the field in which Abel was slain, and that the waters of the Flood rolled the skull of Adam to the burial place of Abel.

Jerusalem.' *Exp.* أما هم فذهبن وانطلقن مسرعات بتهليل عظيم وسرور قلب وأعلمن البقية بما كان ان الرب قام من الاموات له المجد دائماً أبدياً آمين. 'But they (the women) went: they departed speedily in great joy and cheerfulness of heart, and they informed the rest, how the Lord was risen from the dead. To Him be glory for ever and ever. Amen.'

Seventh Sunday of the Fifty Days (Whitsunday)

pp. 148-150. Batos. *Inc.* **ϩⲟⲧⲉ ⲉⲧⲁⲩϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉϯⲡⲉⲛⲧⲏⲕⲟⲥⲧⲏ. ⲛⲁⲩⲑⲱⲟⲩϯ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϩⲓⲟⲩⲙⲁ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲓ̅ⲃ̅ ⲙ̀ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.** '*When* the days of *Pentecost* were accomplished, the twelve *Disciples* were all gathered together in a place.' *Exp.* بطلبات وصلوات هؤلاء السادة الرسل تلاميذ ربنا يسوع المسيح المؤيدين المغبوطين بنعمة الروح القدس ينعم الرب علينا بغفران خطايانا ويخلصنا من أتعاب هذا العالم الزائل ويرحمنا كعظيم رحمته آمين. 'Through the supplications and prayers of these lords, the Apostles and Disciples of our Lord Jesus Christ, who were fortified and blessed by the grace of the Holy Spirit, may the Lord grant unto us the forgiveness of our sins, and may He save us from the pains of this transitory world, and may He have mercy upon us according to His great mercy. Amen.' On Acts II, 1-4 and Joel II, 28, 30, 31*, and on the miracles performed by the Apostles through the grace of the Holy Spirit.

The Book of the Lakanê and the Genuflections

Seventh Sunday of the Fifty Days (Whitsunday)

pp. 223-225. Batos. *Inc.* **ⲡⲓⲙⲏⲧⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲛⲁⲩϣⲟⲡⲡⲉ ϧⲉⲛⲓⲉⲣⲟⲩⲥⲁⲗⲏⲙ. ⲉⲩϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁⲧϩⲏ ⲛ̀ϯϫⲟⲙ. ⲉⲧⲉⲣⲉⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲟⲩⲟⲣⲡⲥ ⲛⲱⲟⲩ.** 'The twelve *Apostles* were remaining in Jerusalem, awaiting the power which the Lord should send to them.' *Exp.* **ⲉⲑⲣⲉⲛϫⲟⲥ ϫⲉⲑⲉⲟⲡⲣⲉⲡⲟⲥ. ϫⲉⲇⲟⲝⲁ ⲡⲁⲧⲣⲓ ⲕⲁⲓ ⲩⲓⲱ ⲕⲁⲓ ⲁⲅⲓⲱ**

ⲡⲛⲉⲩⲙⲁⲧⲓ. ⳿ⲧⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ⳿ⲧⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲉⲛⲉϩ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲁⲙⲏⲛ. 'That we may say *in a manner befitting God: Glory be to the Father and to the Son and to the Holy Spirit*, the Holy *Consubstantial Trinity*. Now, and at all times, and unto the age of all ages. Amen.' 12 verses. On Acts II, 1-4, Ps. XIX, 8, and John IV, 24.

Whitsunday Office of Genuflections

[1st. Genuflection]

pp. 256-257. Adam. *Inc.* ⲉⲣⲉⲛⲓⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ϩⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓⲡⲉ. ⲛ̀⳿ⲧⲥⲃⲱ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ. ⲛ̀ⲉⲩⲁⲅⲅⲉⲗⲓⲕⲟⲛ. 'The *Apostles* proclaim the holy teaching *of the Gospel.*' *Exp.* ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲓⲟ⳿ⲧ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲡⲓⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. 'Through the *prayers* of our *apostolic* Fathers, Lord grant unto us the forgiveness of our sins.' 8 verses. The text and translation of this Ṭarḥ is edited in my article 'The Office of Genuflection on Whitsunday' in *Muséon* t. XLVII, pp. 223 and 241.

[2nd. Genuflection]

pp. 280-281. Batos. *Inc.* ⲡⲓⲙⲏⲧⲥⲛⲁⲩ ⲛ̀ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲟⲥ. ⲛⲁⲩϣⲟⲡⲡⲉ ϧⲉⲛⲓ̅ⲗ̅ⲏ̅ⲙ̅. ⲉⲩⲭⲟⲩϣⲧ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁⲧϩⲏ ⲛ̀⳿ⲧⲭⲟⲙ. ⲉⲧⲉⲣⲉⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲟⲩⲟⲣⲡⲥ ⲛⲱⲟⲩ. 'The twelve *Apostles* were remaining in Jerusalem, awaiting the power which the Lord should send to them.' *Exp.* ⲛⲁⲩ⳿ⲧ ⲛ̀⳿ⲧⲙⲉⲧⲙⲉⲑⲣⲉ. ϧⲉⲛⲟⲩⲛⲓϣ⳿ⲧ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ. ϧⲁⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ ⲙ̀ⲡ̅ⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ϫⲉⲁϥⲧⲱⲛϥ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲑⲙⲱⲟⲩⲧ. 'They were bearing witness with great *boldness* to the *Resurrection* of the Lord Jesus, that He rose from among the dead.' 6 verses. The same as the Ṭarḥ given on page 518, only that Ṭarḥ contains six additional verses. The text and the translation of this Ṭarḥ is given in 'The Office of Genuflection on Whitsunday' pp. 227 and 244.

[3rd. Genuflection]

pp. 312-313. Batos. *Inc.* **ⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲫϯ ⲫⲓⲱⲧ. ⲟⲩⲟϩ ⲛⲏ ⲉⲑⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲥⲉⲙⲡϣⲁ ⲛ̀ⲧⲟⲩⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ϧⲉⲛⲟⲩⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲛⲉⲙⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ.** '*For* God the Father is a *Spirit*, and they who worship Him ought to worship Him in *spirit* and in truth.' *Exp.* **ⲉⲑⲣⲉⲛϫⲟⲥ ⲑⲉⲟⲡⲣⲉⲡⲟⲥ. ϫⲉ-ⲇⲟⲝⲁ ⲡⲁⲧⲣⲓ ⲕⲉ ⲩⲓⲱ ⲕⲉ ⲁⲅⲓⲱ ⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ⲧⲓ. ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛ̀ⲟ-ⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ϯⲛⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛ̀ⲥⲏⲟⲩ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲛⲉⲙϣⲁⲉⲛⲉϩ ⲛ̀ⲧⲉ-ⲛⲓⲉⲛⲉϩ. ⲁⲙⲏⲛ.** 'That we may say *in a manner befitting God: Glory be to the Father and to the Son and to the Holy Spirit*, the *Consubstantial Trinity*. Now, and at all times, and unto the age of the ages. Amen.' 8 verses. The text and translation of this Ṭarḥ is given in 'The Office of Genuflections on Whitsunday', pp. 232 and 249.

The Book of the procession on the Feast of the Cross and on Palm Sunday and of the Ṭurūḥāt of the Great Fast and of the Fifty Days.

The Feast of the Holy Cross

[17th. Tūt (Sept. 14th.) and 10th. Barmahāt (March 6th.)]

pp. 5-6. (to the air of 'Palms'). *Inc.* **ⲁⲥⲉⲣⲉⲡⲓⲑⲩⲙⲓⲛ ⲉⲛⲁⲩ. ⲛ̀ϫⲉⲏⲗⲁⲛⲏ ϯⲟⲩⲣⲱ. ⲉⲡⲓϣⲉ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲥⲧⲁⲩ-ⲣⲟⲥ. ⲡⲓϣⲉ ⲉⲧⲁⲩⲁϣϥ ⲡⲁ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲉⲣⲟϥ.** 'Queen Helena *desired* to see the Holy Wood of the *Cross* on which they hanged my Lord.' *Exp.* فخرت الملكة هيلانه وسجدت له وجميع الشعب معاً وهم صارخين قائلين مبارك الرب يسوع وصليبه المحيي الذي صلب عليه حتى خلص شعبه له المجد. 'And the Queen Helena (Hīlānah) prostrated herself and adored it (the Cross) and all the people with her, and they cried out, saying: Blessed be the Lord Jesus and His life-giving Cross upon which He was crucified that He might save His people. To Him be glory.' Contains the account of the finding of the Cross; cf. the Synaxarium for 10th. Barmahāt, *P. O.* t. XVI, fasc. 2, pp. 213-215.

Another Ṭarḥ

pp. 6-7. *Inc.* السلام للصليب علامة الظفر الذي اعطى المسيحيين ليتقووا من قبله 'Hail Cross, emblem of victory, which hast granted to Christians to be strong through it.' *Exp.* ومن قبل عود الصليب المبارك رد الى رتبته مرة اخرى فنسأل الرب المتحنن ان ينعم لنا بغفران خطايانا. 'Through the wood of the blessed Cross he (Adam) was restored to his dignity once again. Let us beseech the Compassionate Lord to grant to us the forgiveness of our sins.' Contains a number of salutations to the Cross.

Fragmentary Coptic Hymns from the Wadi'n-Natrun

Ṭarḥ to the Cross on the 10th. Barmahāt

p. 11. *Inc.* **ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲁⲕ ⲱ ⲡⲓⲥ̅ⲣ̅. ⲡⲓϣⲃⲱⲧ ⲛ̀ϣⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲩⲕⲩⲛⲱⲛ. ⲉⲧⲁⲩϩⲉⲓϥ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲉⲫⲓⲟⲙ. ⲁϥⲫⲱⲣϫ ⲙ̀ⲡⲁⲓⲥⲁ ⲛⲉⲙⲫⲁⲓ.** '*Hail* to thee, *O Cross*, rod of *fir*-wood which was cast into the sea, and it divided on this side and on that.' *Exp.* **ⲭⲉ̅ⲣ̅ⲉ̅. ϯⲥⲫⲣⲁⲅⲓⲥ ⲛ̀ⲁⲧⲃⲱⲗ ⲉⲃⲟⲗ. ⲉⲧϧⲉⲛⲛⲉⲛϫⲓϫ ⲙ̀ⲫⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ. ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲟⲩⲭ̀ⲗⲟⲙ ⲛ̀ⲥⲟⲗⲥⲉⲗ.** '*Hail* (to thee, O Cross), unbroken *seal*, which is in the hands of the Highest, like a crown of adornment.' Translation on page 45, *op. cit.*

The Book of the Psalmodia for the month of Kīhak

First Sunday of Kīhak

[Eve]

pp. 159-164. Batos. *Inc.* **ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ϧⲉⲛⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲏⲣⲱⲇⲏⲥ ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲩⲇⲉⲁ ⲛⲉⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲟⲩⲏⲃ ⲇⲉ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛⲡⲉ ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲉⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ϣⲉⲙϣⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲁⲃⲓⲁ.** 'It happened in the days of Herod, king of Judea, (that) there was a priest whose name was Zacharias,

of the days of the ministry of Abia ([1]).' *Exp.* **ϫⲉⲡⲁⲓⲣⲏϯⲡⲉ ⲉⲧⲁⲡϭ̅ⲥ̅ ⲁⲓϥ ⲛⲏⲓ ⲛ̀ⲫ̀ⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲁϥϫⲟⲩϣⲧ ⲉⲣⲟⲓ ⲛ̀ⲫ̀ⲣⲏⲓ ⲛ̀ⲑⲏⲧⲟⲩ ⲉⲱⲗⲓ ⲙ̀ⲡⲁϣⲱϣ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲓⲣⲱⲙⲓ.** 'Thus the Lord did to me in the days in which He looked upon me, to take away my reproach among men ([2]).' On the Gospel Luke I, 1-25.

Another Ṭarḥ

pp. 165-166. *Inc.* من اجل ان كثيرين ايها الاخ ثاوفيلا 'Forasmuch as many ([3]), O brother Theophilus (Thāūfīlā).' *Exp.* وصلوات الشيخ البار زكريا واليصابات الرب ينعم لنا بغفران خطايانا امين. 'And the prayers of the just old man Zacharias (Zakaryā) and Elisabeth (Alīṣābāt), may the Lord grant to us the forgiveness of our sins. Amen.'

Second Sunday of Kīhak

[Eve]

pp. 167-170. Batos. *Inc.* **ϧⲉⲛⲡⲓⲁⲃⲟⲧ ⲇⲉ ⲙ̀ⲙⲁϩ̅ⲋ̅ ⲁⲩⲟⲩⲱⲣⲡ ⲛ̀ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ ⲡⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛⲫϯ ⲉⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉϯⲅⲁⲗⲓⲗⲉⲁ ⲉⲡⲉⲥⲣⲁⲛⲡⲉ ⲛⲁⲍⲁⲣⲉⲑ.** '*Now* in the sixth month Gabriel the *angel* was sent by God to a city of Galilee, the name of which was Nazareth ([4]).' *Exp.* **ⲟⲩⲟϩ ⲁϥϣⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲁⲣⲟⲥ ⲛ̀ϫⲉⲡⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ.** 'And the holy *angel* went from her ([5]).' Then there is added: ومن ذلك الوقت حبلت العذرأ الطاهرة نعطيك السلام مع غبريال الملاك قائلين افرحى يا ممتلية نعمة الرب معك. 'And from that time the pure Virgin conceived. We offer to thee the

([1]) Lk. I, 5*.
([2]) Lk. I, 25.
([3]) Lk. I, 1*.
([4]) Lk. I, 26.
([5]) Lk. I, 38*.

salutation with Gabriel (Ghabryāl) the angel, saying: Hail thou who art full of grace, the Lord is with thee [1].' On the Gospel Luke I, 26-38.

Another Ṭarḥ

pp. 170-172. *Inc.* وفى الشهر السادس للعجوز العاقر اليصابات 'And in the sixth month of the old woman Elisabeth (Alīṣābāt), she who was barren' [2]. *Exp.* ونحن نسأل ونطلب من كثرت رحمته ان نفوز رحمة منه سبحانه ويغفر لنا خطايانا امين. 'And we beseech and pray that through His great mercy we may obtain mercy from Him — praised be He! — and that He may forgive us our sins. Amen.'

Third Sunday of Kīhak

[Eve]

pp. 173-176. Batos. *Inc.* ⲁⲥⲧⲱⲛⲥ ⲇⲉ ⲛ̀ϫⲉⲙⲁⲣⲓⲁⲙ ϧⲉⲛⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲉⲧⲉⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲁⲥϣⲉ ⲛⲁⲥ ϧⲉⲛⲟⲩⲓⲏⲥ ⲉⲡⲓⲓⲁⲛⲧⲱⲟⲩ ⲉⲟⲩⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲓⲟⲩⲇⲁ. '*And* Mariam rose in those days, she went in haste to the hill-country to a city of Juda [3].' *Exp.* ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲇⲉ ⲛⲉⲙⲁⲥ ⲛ̀ϫⲉⲙⲁⲣⲓⲁⲙ ⲛⲁⲩⲅ̅ ⲛ̀ⲁⲃⲟⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲕⲟⲧⲥ ⲉⲡⲉⲥⲏⲓ. '*And* Mariam was with her about three months, and returned to her house [4].' Then there is added: ممجدة الرب الاله ونحن نعظمك باستحقاق يا من صارت محلاً للكلمة الازلية. 'Thou art glorified of the Lord God, and we magnify thee in truth, O thou who didst become a dwelling-place for the Eternal Word.' On the Gospel Luke I, 39-56.

(1) Lk. I, 28*.
(2) Cf. Lk. I, 36.
(3) Lk. I, 39.
(4) Lk. I, 56.

Another Ṭarḥ

pp. 176 177. *Inc.* بسرعة قامت العذراء القديسة مريم ملكة النسا واتت الى مدينة يهوذا. 'The Holy Virgin Mary, Queen of women, arose in haste and came to a city of Judah (Yahūdhā) ([1]).' *Exp.* بصلوات ستنا العذراء الطاهرة مريم يارب انعم لنا بغفران خطايانا امين. 'Through the prayers of our Mistress, the pure Virgin Mary, grant to us, O Lord, the forgiveness of our sins. Amen.'

Fourth Sunday of Kīhak

[Eve]

pp. 178-182. Batos. *Inc.* ⲁⲡⲓⲥⲏⲟⲩ ⲇⲉ ⲙⲟϩ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲉⲗⲓⲥⲁⲃⲉⲧ ⲉⲑⲣⲉⲥⲙⲓⲥⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲟⲩϣⲏⲣⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲁⲩⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ϫⲉⲛⲏ ⲉⲧⲉⲙ̀ⲡⲕⲱϯ ⲙ̀ⲡⲉⲥⲏⲓ. '*Now* the time of Elisabeth was completed that she should bear, and she bare a son. And they who were about her house heard ([2]).' *Exp.* ⲡⲓⲁⲗⲟⲩ ⲇⲉ ⲛⲁϥⲁⲓⲁⲓ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥⲁⲙⲁϩⲓⲡⲉ ϧⲉⲛ-ⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲟⲩⲟϩ ⲛⲁϥϫⲏⲡⲉ ϩⲓⲛⲓϣⲁϥⲉⲩ ϣⲁⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉ-ⲡⲉϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉⲃⲟⲗ ϣⲁⲡⲓⲥ̅ⲗ̅. '*And* the child grew and was strengthened in the *Spirit*, and he was in the deserts unto the day of his appearance unto Israel ([3]).' On the Gospel Luke I, 57-80.

Another Ṭarḥ

pp. 182-184. *Inc.* فلما تم زمن اليصابات وكملت ايامها لكى تلد فولدت العاقر. 'And when the time of Elisabeth (Alīṣābāt) was accomplished, and her days were completed that she should be delivered, she who was barren bare a son ([4]).' *Exp.* ويوصلنا الى ميناء

([1]) Cf. Lk. I, 39.
([2]) Lk. I, 57-58*.
([3]) Lk. I, 80.
([4]) Cf. Lk. I, 57.

السلامة بشفاعة ستنا السيدة العذراء الطاهرة مريم وكافة الشهداء والقديسين بقولنا اجمعين امين. 'And may He bring us to a safe harbour, through the intercessions of our Mistress, the Lady, the Pure Virgin Mary, and of all the Martyrs and Saints, by all of us saying Amen.'

The Book of the Ṭurūḥāt and the Abṣāliyāt

The Vigil of the Nativity

[Eve]

pp. 3-4. Batos. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲛⲓⲙⲉⲧⲓⲱⲧ ⲧⲏⲣⲟⲩ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲉⲑⲛⲟⲥ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛϭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ.** 'Come all ye generations of the *nations*, let us worship Christ Jesus our Lord, the *Only-begotten* of God.' *Exp.* فآمنت كل الامم واعتمدوا باسم الاب والابن والروح القدس ومجدوا مخلصنا واعترفوا بخطاياهم. له المجد دائما الى الابد آمين. 'And all the people believed and were baptized in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, and they glorified our Saviour and confessed their sins. To Him be glory for ever unto ever. Amen.' On the Nativity in general. The refrain 'Glory to God in the highest etc.' occurs four times.

Another Ṭarḥ to the air of Adam

pp. 4-5. *Inc.* **ϩⲏⲡⲡⲉ ⲓⲥ ⲡⲓⲥⲓⲟⲩ. ⲉⲧⲁϥϣⲁⲓ ⲥⲁⲡⲉⲓⲉⲃⲧ. ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩϥ ⲉⲛⲓⲙⲁⲅⲟⲥ. ⲁϥϭⲓⲙⲱⲓⲧ ϧⲁϫⲱⲟⲩ.** 'Behold the star which shone in the East appeared to the *Magi*, it travelled before them.' *Exp.* وأبصرنا الملائكة والرعاة يسجدون بخشوع ويسبحونه متهللين قائلين (المجد لله في الاعالي) ولذا نشهد ان الله أتى الى العالم لكي يخلصنا. له المجد دائما الى الابد آمين. 'We have seen the angels and the shepherds worshipping with humility and glorifying Him, praising, and saying: (Glory to God in the highest etc.), and, therefore, we testify that God came into the world that He might save us. To Him be glory for

ever unto ever. Amen.' Contains a quotation from Matt. II, 11-12, and an account of how the Magi became missionaries, on their return to their native land.

The Vigil of the Nativity

[At the First Ode in the Midnight Office]

p. 10. Adam. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ⲱ ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲕⲁϩⲓ. ⲁⲣⲓⲑⲉⲱⲣⲓⲛ. ⲙ̀ⲡⲁⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ.** 'Come all ye to-day, *O peoples* of the earth, *behold* this *Mystery*.' *Exp.* اذهبوا أنتم واستقصوا البحث بشفاعة العذراء يارب اغفر لنا خطايانا آمين . يارب ارحم . 'Go ye (i. e. the Magi) and make enquiry. Through the intercession of the Virgin, forgive us, O Lord, our sins. Amen. Lord, have mercy.' Contains quotations from Matt. II, 1*-2, 7*-8*.

The Vigil of the Nativity

[At the Second Ode in the Midnight Office]

p. 15. Adam. *Inc.* **ⲁⲩⲙⲓⲥⲓ ⲛ̀ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲕⲁⲧⲁ ϯⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ. ⲛ̀ⲏⲥⲁⲏⲁⲥ.** 'Emmanuel was born of the *Virgin according to* the *prophecy* of Isaiah.' *Exp.* من أجل هذا نشهد ان هذا هو ابن الله الحقيقي الذي اتى الى العالم لكي يخلصنا. له المجد دائماً الى الابد. 'Wherefore we testify that He is the Son of the true God, Who came into the world that He might save us. To Him be glory for ever unto ever.' Contains quotations from Matt. II, 8*, 9*, 11-12, and the account of the missionary work of the Magi.

The Vigil of the Nativity

[At the Third Ode in the Midnight Office]

pp. 21-22. Batos. *Inc.* **ⲉⲧⲁⲩⲓ ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ. ϧⲉⲛⲟⲩⲥⲡⲟⲗⲏ ⲉⲃⲏⲑⲗⲉⲉⲙ. ⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲁⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ϫⲉⲁⲩⲛⲁⲙⲁⲥⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ.** 'When the shepherds went in *haste* to Bethlehem, the place in which the *prophets* (said) that the Christ would be born.' *Exp.* انه قد ولد المسيح في بيت لحم وقد

أبصرناه وسجدنا له وآمنا به انه هو المخلص له المجد دائما الى الابد. 'That Christ was born in Bethlehem (Bait Laḥam) and that we saw Him, and praised Him, and believed that He was the Saviour. To Him be glory for ever unto ever.' Contains reference to the shepherds, and quotations from Luke II, 16, 20.

The Vigil of the Nativity

[At the Fourth Ode]

pp. 27-28. Batos. *Inc.* **ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ. ⲉⲧϧⲉⲛⲕⲉⲛϥ ⲙ̀ⲡⲉϥⲓⲱⲧ. ⲁⲙⲁⲣⲓⲁ ⲙⲁⲥϥ. ⲉⲥⲟⲓ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.** 'The *Word* of God Who is in the Bosom of His Father, Mary bare, being a *virgin*.' *Exp.* المجد لله في الاعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة لانه اتى وخلصنا. له المجد دائما الى الابد آمين. 'Glory to God in the highest, and on earth peace and goodwill among men, for He hath come and saved us. To Him be glory for ever unto ever. Amen.' On the Nativity in general, and a quotation from Luke II, 11.

The Vigil of the Nativity

[Ṭarḥ to the air of Batos at the Theotokion, if this be to the air of Batos]

pp. 34-35. *Inc.* **ⲟⲩⲣⲁϣⲓ ⲛ̀ⲁⲧϣⲥⲁϫⲓ ⲙ̀ⲙⲟϥ. ⲁϥϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛϯⲟⲓⲕⲟⲩⲙⲉⲛⲏ. ϫⲉⲁⲩⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. ϧⲉⲛⲂⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲩⲗⲉⲁ.** 'There was an ineffable joy in the *universe*, for our *Saviour* was born in Bethlehem of Judea.' *Exp.* قد وُلِد المسيح في بيت لحم يهوذا وقد رأينا رؤيا العين فخررنا له سجداً وآمنا انه هو المخلص. له المجد مع ابيه الصالح والروح القدس الى الأبد آمين. 'Christ was born in Bethlehem (Bait Laḥam) of Judah (Yahūdhā), and this we have seen with our own eyes. Let us prostrate ourselves before Him in adoration, for we believe that He is the Saviour. To Him be glory with His Good Father and the Holy Spirit for ever. Amen.' The refrain 'Glory to God in the highest etc.' occurs eight times, and there are the following quotations from Luke II, 9*, 11*, 15*, 12, 16, 7*, 13*, 20*.

The Vigil of the Nativity

[Ṭarḥ to the air of Adam at the Theotokion, if this be to the air of Adam]

pp. 40-41. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲕⲁϩⲓ. ⲁⲣⲓⲑⲉⲱⲣⲓⲛ. ⲙ̀ⲡⲁⲓⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ.** 'Come all ye to-day, O *peoples* of the earth, *behold* this *Mystery*.' *Exp.* فولدت ابنها بكر الاب المولود قبل كل الدهور وارقدته في معلف البهائم فلنسبحه مع الملائكة قائلين المجد لله في الاعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة. 'She bare her Son, the first-born of the Father, begotten before all ages, and laid Him to sleep in a manger for cattle. Let us praise Him with the angels, saying: Glory to God in the highest, and on earth peace and goodwill among men.' The refrain 'Glory to God in the highest etc.' occurs ten times, and there are the following quotations from Luke II, 1*, 3*, 4*, 5; Matt. I, 20*; Luke II, 6*-7*.

The Nativity

[At the First Ode]

pp. 57-58. Adam. *Inc.* **ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲛⲉⲙ ⲓⲱⲥⲏⲫ ⲛⲁⲩⲭⲏ. ϧⲉⲛⲡⲓⲙⲁ ⲛ̀ϫⲱⲓⲗⲓ. ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ϩⲁⲛϣⲉⲙⲙⲱⲟⲩ.** 'Mary the *Virgin* and Joseph were in the place of lodging, as strangers.' *Exp.* فقاموا ومضوا الى بيت لحم فوجدوا مخلصنا وسجدوا له. فلنسبحه مع الملائكة قائلين المجد لله في الاعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة. له المجد الى الابد آمين. الليلوياه. **ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ.** 'And they arose and went to Bethlehem (Bait Laḥam) and they found our Saviour, and they worshipped Him. Let us praise Him with the angels, saying: Glory to God in the highest, and on earth peace and goodwill among men. To Him be glory for ever. Amen. *Alleluia. Lord, have mercy*.' Contains the account of the appearance of the angels to the shepherds, and of how they came to Bethlehem. Quotations from Luke II, 7*-8, 12.

The Nativity

[At the Second Ode]

p. 64. Adam. *Inc.* ⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲓⲁ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ϩⲏⲡⲡⲉ ⲁϥϫⲱⲕ ⲉⲃⲟⲗ. ⲧⲫⲉ ⲛⲉⲙⲡⲕⲁϩⲓ. ⲥⲉⲟⲩⲛⲟϥ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. 'Behold, every *prophecy* is fulfilled. Heaven and earth are glad to-day.' *Exp.* وهو الذي يعول الكل بقدرته وربوبيته فلنسبحه مع الزمر السمائية قائلين المجد لله في الاعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة نحن شعبه لانه أتى وخلصنا. له المجد دائما ابديا آمين. 'It is He Who upholdeth all things by His power and His lordship. Let us praise Him with the heavenly host, saying: Glory to God in the highest and on earth peace and goodwill among men. We are His people, for He hath come and saved us. To Him be glory for ever unto ever. Amen.' On the Nativity in general. The refrain 'Glory to God in the highest etc.' occurs twice.

The Nativity

[At the Third Ode]

pp. 69-70. Batos. *Inc.* ⲟⲩⲉϩⲟⲟⲩ ⲛ̀ⲣⲁϣⲓⲡⲉ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ϧⲉⲛⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ ⲛⲉⲙϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ. ϫⲉⲁⲩⲙⲓⲥⲓ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲫ-ⲛⲟⲩϯ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. 'A day of rejoicing is to-day in the heavens and upon earth, for God is born unto us of the *Virgin*.' *Exp.* الشاروبيم يسبحون والسارافيم يرتلون ونحن نمجده باصوات ملكية ونقول المجد لله في الأعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة الآن وكل أوان والى دهر الداهرين آمين. 'The Cherubim praise and the Seraphim sing, and we glorify Him with the voices of the angels and say: Glory to God in the highest and on earth peace and goodwill among men, now and at all times, and unto the age of ages. Amen.' On the Nativity in general. Quotations from Matt. II, 3, 7*, 8*, 9, 10*.

The Nativity

[At the Fourth Ode]

p. 71. Adam. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ ⲉⲧϫⲟⲩϣⲧ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲁⲧϩⲏ ⲙ̀ⲡϫⲓⲛⲓ. ⲙ̀ⲫϯ ϣⲁⲣⲟⲛ.** 'Come to-day everyone who awaiteth the coming of God unto us.' *Exp.* الذي اقام السماء بامره صار في بطن صبيـة عذراء ووُلِد منها نؤمن به بغير شك. ولنسجد له. له المجد دائماً الآن وكل أوان والى دهر الداهرين آمين. 'He Who hath established the heaven by His commandment dwelt in the womb of the Maid, the Virgin, and was born of her. This we believe without doubt, so let us worship Him. To Him be glory for ever, now and at all times, and unto the age of ages. Amen'. On the Nativity in general.

The Nativity

[Ṭarḥ to the air of Batos at the Saturday Theotokion]

pp. 78-79. *Inc.* **ⲙⲁⲣⲟⲩⲟⲩⲛⲟϥ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ⲛ̀ⲛⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ. ϫⲉⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.** 'Let us be glad to-day, *Christians*, for it is Christ Who was born of the *Virgin*.' *Exp.* ظهر اليوم مولوداً في بيت لحم يهوذا مدينة الانبياء فلنسبحه قائلين المجد لله في الاعالي وعلى الارض السلام وفي الناس المسرة لانه اتي وخلصنا. له المجد دائماً الى الابد آمين. 'He appeared to-day as a child in Bethlehem (Bait Laḥam) of Judah (Yahūdhā), the city of the prophets. Let us praise Him, saying: Glory to God in the highest and on earth peace and goodwill among men, for He hath come and saved us. To Him be glory for ever unto ever. Amen'. Contains account of the missionary work of the Magi, and quotations from Matt. II, 1-2, 3*, 8*, 10*, 12, and the refrain « Glory to God in the highest etc. » occurs six times.

The Nativity

[Ṭarḥ to the air of Adam at the Sunday Theotokion]

pp. 87-88. *Inc.* **ⲡⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲱⲟⲩ. ⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ϦⲉⲛⲕⲉⲛϤ ⲛ̀ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲛⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲱⲟⲩ.** 'The King of Glory hath appeared to us to-day in the bosom of the *Virgin*, and we have seen His glory.' *Exp.* مباركة انت في النساء ومباركة هي ثمرة بطنك لان المولود منك قدوس وابن الله يدعى اسألي الرب فينا لكي ينعم لنا بغفران خطايانا امين. الليلوياه. كيرياليسون. 'Blessed art thou among women, and blessed is the fruit of thy womb, for He Who is born of thee is Holy, and He shall be called the Son of God. Pray to the Lord for us that He may grant to us the forgiveness of our sins. Amen. *Alleluia. Lord, have mercy*'. The refrain « Glory to God in the highest etc. » occurs four times, and there are quotations from Luke I, 28*, 35*.

The Nativity

[Ṭarḥ to the air of Batos at the conclusion of the Midnight Office]

pp. 92-94. *Inc.* **ⲁⲩⲙⲁⲥⲡ ⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲛ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ. ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲁⲣⲝ Ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲛ ⲙⲁⲣⲉⲛϣⲉ ⲛⲁⲛ. ⲉⲡϣⲱⲓ ⲛ̀ⲧⲫⲉ Ϧⲉⲛⲟⲩⲧⲟⲩⲃⲟ.** 'Christ was born for us to-day *according to* the *flesh* of the *Virgin*. Let us also ascend to Heaven in purity. *Exp.* ونزل الملائكة من السماء واختلطوا مع البشر صارخين قائلين (المجد لله في الأعالي) لانه أتى وخلصنا نحن شعبه. له المجد دائما. 'The angels descended and associated with men, crying and saying: (Glory to God in the highest etc.), for He hath come and saved us. We are His people. To Him be glory for ever'. On the Nativity in general. The refrain « Glory to God in the highest etc. » occurs seven times, and there is a quotation from Luke II, 7*.

Another Ṭarḥ to the air of Adam for the same occasion

p. 94. *Inc.* **ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ϣⲫⲏⲣⲓ. ⲁⲥⲟⲩⲱⲛϩ ⲉ̀ⲃⲟⲗ. ⲉⲛⲓⲙⲁⲛⲉⲥⲱⲟⲩ. ϧⲉⲛⲡⲓⲉ̀ϫⲱⲣϩ ⲉⲧⲉⲙ̀ⲙⲁⲩ.** 'A great miracle was manifested to the shepherds that night.' *Exp.* ولد مخلصنا وملكنا المسيح مخلص العالم من خطاياهم فلنسبحه مع الملائكة قائلين (المجد لله في الاعالي) لانه أتى وخلصنا نحن شعبه. له المجد دائما.
Christ our Saviour and our King was born, Who saved the world from its sins. Let us praise Him with the angels, saying: (Glory to God in the highest etc.), for He hath come and saved us. We are His people. To Him be glory for ever'. Contains a reference to the slaying of the Holy Innocents, and there are quotations from Luke II, 11* and Matt. II, 2. The refrain « Glory to God in the highest etc. » occurs twice.

Epiphany

[On the Vigil of Epiphany and also at the First Ode on the night of Epiphany]

pp. 99-100. Adam. *Inc.* **ⲟⲩⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲡ⳪. ⲁϥϣⲱⲡⲓ ϣⲁⲓⲱ̅ⲁ̅. ⲡ̀ϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ. ⲉ̀ⲃⲟⲗ ϩⲓⲡ̀ϣⲁϥⲉ.** 'A word of the Lord came to John, the son of Zacharias, in the desert.' *Exp.* فلنسأل الله محب البشر لنستحق عماده المقدس بشفاعة يوحنا المعمدان ليغفر لنا الرب خطايانا آمين. 'Let us beseech God, the Lover of mankind, that we may be worthy of His holy Baptism. Through the intercession of John (Yūḥannā) the Baptist may He forgive us our sins. Amen'. On the Baptism of John the Baptist, and with quotations from Matt. III, 11*, 1-2; Mark I, 2*; John I, 23*, 29*; Matt. III, 14*.

Epiphany

[On the Vigil of Epiphany at the Abṣāliyāt (Batos) and also at the Third Ode on the Feast of Epiphany]

pp. 106-107. Batos. *Inc.* **ⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲙ̀ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ. ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲕ ⲉ̀ⲃⲟⲗ. ⲓ̅ⲱ̅ⲁ̅ ⲡⲓⲡⲣⲟⲇⲣⲟⲙⲟⲥ. ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ ⲉⲩⲥⲟⲡ.** A great *mystery* hath been manifested to

thee, John the *forerunner* and at the same time the Baptist'. *Exp.* من اجل هذا فلنسبح الاله الذي اعتمد في الاردن ليغفر لنا خطايانا. والمجد لله دائما ابديا آمين. 'On account of this, let us praise God Who was baptized in the Jordan (al-Urdun), so that He may forgive us our sins. To God be glory for ever and ever. Amen'. Quotations from Matt. III, 17*; Luke III, 6; Matt. XI, 11*; Matt. III, 11*.

Epiphany

[At the Second Ode]

p. 121. Adam. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ϧⲁⲁⲩⲣⲏⲝϥ** (1). **ⲛ̀ⲧⲉⲡ-ⲕⲁϩⲓ ⲧⲏⲣϥ. ⲛ̀ⲧⲉⲛϣⲉ ⲛⲁⲛ ϧⲉⲛⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅. ⲉⲡⲕⲁϩⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲥ̅ⲗ̅.** 'Come ye ends of all the earth, let us go in the *spirit* to the land of Israel.' *Exp.* أشرق لهم النور الذي هو المسيح يسوع على الاردن ليعتمد منه. له المجد دائما ابديًا آمين. 'There hath shone for them the light which is Christ Jesus in the Jordan (al-Urdun), that He might be baptized of him (John the Baptist). To Him be glory for ever and ever. Amen'. Quotations from Matt. III, 17*; Ps. XXVIII, 3*; Matt. IV, 15*, 16*.

Epiphany

[At the Fourth Ode on the night of Epiphany]

pp. 127-128. Adam. *Inc.* **ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲛ̀ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲛ̀ⲟ-ⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲱⲛϩ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲓⲟⲣ-ⲇⲁⲛⲏⲥ.** 'We worship the *Consubstantial Trinity* Who hath appeared unto us over the *Jordan*.' *Exp.* ونحن يارب نطلب اليك طهرنا من خطايانا بحميم الماء واغفر لنا خطايانا. 'We, O Lord, pray Thee to purify us from our sins through the lavation of water, and to forgive us our sins'. On the Baptism and St. John the Baptist. Quotation from John II, 36*.

(1) The printed text has **ϣⲁⲁⲩⲣⲏⲝϥ**; the confusion between **ϧ** and **ϣ** is common in late MSS.

Epiphany

[At the Friday Theotokion]

pp. 133-134. Adam. *Inc.* **ⲫⲛⲟⲩϯ ⲫⲏ ⲉⲧϩⲉⲙⲥⲓ. ϩⲓⲭⲉⲛⲛⲓⲭⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲙ. ⲁϥⲓ ⲉⲡⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ. ⲁϥϭⲓⲱⲙⲥ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ.** 'God Who sitteth upon the *Cherubim* came to the *Jordan* (and) was baptized in it.' *Exp.* هذا الذى نرسم مثاله على جباهنا في المعمودية المقدسة. له المجد دائما الى الابد آمين. .يارب ارحم. **ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ.** 'The likeness of which (the Cross) we trace on our foreheads in Holy Baptism. To Him be glory for ever unto ever. Amen. O Lord, have mercy. *Kyrie Eleison*'. On the Baptism and in praise of St. John the Baptist. Quotation from Matt. XI, 28*.

Epiphany

[At the Saturday Theotokion]

pp. 140-141. Batos. *Inc.* **ⲁⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲓϣⲁϥⲉⲩ. ⲙⲟϩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲧⲉⲕⲥⲙⲏ. ⲱ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲕⲩⲣⲓⲝ. ⲓⲱⲁ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ.** 'The mountains and deserts were filled with thy voice, *O* great *herald*, John the Baptist.' *Exp.* تعالوا نؤمن به لكي ننال الخيرات ونرث الحياة الدائمة اشفع فينا ايها الصابغ يوحنا ليغفر لنا خطايانا آمين. 'Come, let us have faith in Him, that we may receive good things and inherit eternal life. Intercede for us, O John (Yūḥannā) the Baptist, that He (God) may forgive us our sins. Amen'. On the Baptism in general. Quotations from Matt. XI, 11* and John I, 33*.

Fragmentary Coptic hymns from the Wadi'n-Natrun

Epiphany

pp. 8-9. Adam. *Inc.* **ⲁⲛⲓⲧⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲛⲓϣⲁϥⲉⲩ** (1). **ⲙⲟϩ ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲧⲉⲕⲥⲙⲏ. ⲱ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲕⲩⲣⲓⲝ. ⲓⲱⲥ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ.** 'The mountains and deserts were filled (2) with thy

(1) De Lacy O' Leary's text reads **ⲛⲉⲙⲛⲓϣⲁϥⲉⲧ** sic.

(2) De Lacy O' Leary's translation has incorrectly « were enlightened ».

voice, *O* great *herald*, John the Baptist.' *Exp.* **ⲡⲁⲓⲟⲩⲏⲃ ⲛ̀ⲁⲣⲭⲏⲉⲣⲉⲩⲥ. ⲁϥⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ** (¹) **ϧⲁⲟⲩⲟⲛ ⲛⲓⲃⲉⲛ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲟⲩϯ. ⲡⲉⲛⲟⲩⲣⲟ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅.** 'This *highpriest* bare witness to every creature about the *Word* of God, our King Jesus'. 6 verses. Translation on page 44, *op. cit.*

The Book of the Ṭurūḥāt and the Abṣāliyāt

Epiphany

[At the Sunday Theotokion on the night of Epiphany]

pp. 145-146. Adam. *Inc.* **ⲓⲥϫⲉⲛⲑⲱⲛ ϣⲁⲑⲱⲛ. ⲱ ⲡⲓⲣⲉⲙⲛ̀ϣⲁϥⲉ. ϫⲛⲁⲧⲁⲗⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲕϫⲓϫ. ⲉϫⲉⲛⲧⲁⲫⲉ ⲙ̀ⲡⲉⲕⲟ̅ⲥ̅.** 'Whence and wherefore is it, *O* dweller in the desert, that thou shouldst place thy hand upon the head of thy Lord?' *Exp.* والاب صرخ بصوت عظيم قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي بـه سررت اشفع فينا ايها السابق يوحنا المعمداني ليغفر لنا خطايانا آمين. 'The Father cried with a loud voice, saying: This is My Beloved Son in Whom I am well pleased. Intercede for us, O precursor John (Yūḥannā) the Baptist, that He (God) may forgive us our sins. Amen'. Contains praises of St. John the Baptist and quotations from Matt. III, 3*, 11*, and 17*.

Epiphany

[Another Ṭarḥ at the Sunday Theotokion]

pp. 146-147. Adam. *Inc.* **ϫⲉⲣⲉ ⲓ̅ⲱ̅ⲁ̅. ⲡϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ. ϫⲉⲣⲉ ⲡⲓⲣⲉϥϩⲓⲱⲓϣ. ⲛ̀ⲧⲉⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ.** '*Hail* John, the son of Zacharias! *Hail* proclaimer of Emmanuel!' *Exp.* وصوت الاب صارخا من السماء هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت اشفع فينا ايها السابق الصابغ يوحنا المعمدان ليغفر لنا الرب خطايانا. آمين. **ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ.** 'The voice of the Father crying from Heaven: This is My Beloved Son in Whom I am well pleased. Intercede for us, O precursor and baptizer, John the Baptist, that the Lord may forgive us our sins. Amen. *Lord, have mercy*'. Contains praises of St. John the Baptist and quotation from Matt. III, 17*.

(¹) De Lacy O' Leary's text reads **ⲁϥϥⲙⲉⲑⲣⲉ** sic.

Fragmentary Coptic Hymns from the Wadi'n-Natrun

Epiphany

p. 8. Batos. *Inc.* **ⲁϥⲉⲣⲟⲩⲱ ⲛ̀ϫⲉⲓ̅ⲱ̅ⲥ̅. ϫⲉⲡⲱⲥ ϯⲛⲁϣⲉⲣⲧⲟⲗⲙⲁⲛ. ⲉϫⲱ ⲛ̀ⲧⲁϫⲓϫ ⲛ̀ⲧⲉⲕⲁⲫⲉ. ϫⲉⲛ̀ⲑⲟⲕⲡⲉ ⲡⲓⲇⲓⲙⲓⲟⲩⲣⲅⲟⲥ.** 'John answered: *How* shall I *dare* to lay my hand on Thy Head, for Thou art the *Creator?*' *Exp.* **ⲥⲉⲟⲩⲛⲟϥ ⲛ̀ϫⲉⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ. ⲟⲩⲟϩ ϥⲑⲉⲗⲏⲗ ⲛ̀ϫⲉⲡⲕⲁϩⲓ. ϧⲁϫⲱϥ ⲛ̀ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ. ϫⲉⲁϥⲧⲟⲩⲃⲟ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲱⲟⲩ.** 'The heavens are glad and the earth rejoiceth before Emmanuel, for He hath sanctified the waters'. 7 verses. Translation on page 43, *op. cit.*

The Book of the Lakanê and the Genuflections

Epiphany

[at the Liturgy]

pp. 56-58. *Inc.* **ϧⲉⲛⲛⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲇⲉ ⲉⲧⲉⲙⲙⲁⲩ. ⲁϥⲓ ⲛ̀ϫⲉⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅. ⲉⲃⲟⲗ ϧⲉⲛⲛⲁⲍⲁⲣⲉⲑ. ϣⲁⲓ̅ⲱ̅ⲁ̅ ⲡⲓⲣⲉϥϯⲱⲙⲥ.** 'In those days Jesus came forth from Nazareth unto John the Baptist.' *Exp.* ولم يتكلم في ذلك الوقت بلسان ملك او يبشر بفم روحاني بل هو تكلم مع أزليته عن ابن سره لما صعد من الماء قائلاً هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت فاسمعوا له. والسبح لله دائماً. 'He (God) spake not at that time through the tongue of an angel, nor proclaimed through a prophetic mouth, but He spake with His Eternity concerning the Son of His Mystery, when He ascended out of the water, saying: This is My Beloved Son in Whom I am well pleased, hear ye Him. Praise be to God for ever'. On the Baptism and St. John the Baptist. Quotations from Mk. I, 9; John I, 29; Matt. III, 14 and XVII, 5*.

The Book of the Psalmodia for the month of Kīhak

Ṭarḥ to the air of Adam at the First Ode (1)

pp. 256-259. *Inc.* **ⲡⲉϫⲉⲡϭ̅ⲥ̅ ⲙ̀ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ. ϫⲉⲥⲟⲩⲧⲉⲛⲡⲉⲕϣⲃⲱⲧ. ⲉϫⲉⲛⲫⲓⲟⲙ ⲛ̀ϣⲁⲣⲓ. ⲛ̀ⲧⲉϥⲫⲱϧ ⲛ̀ⲃ̅.** 'The

(1) Cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 23-27. The First Ode is the Canticle of Moses, Ex. XV, 1-21.

Lord said to Moses: Stretch forth thy rod over the Sea of Šari that it may divide in two (1).' *Exp.* ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲓⲉⲩⲭⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲙⲱⲩⲥⲏⲥ. ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ. ⲙ̀ⲡⲓⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. 'Through the *prayers* of Moses, the *archprophet,* Lord, grant to us the forgiveness of our sins.' This Ṭarḥ has the following rubric (p. 256): مقدمة الطرح الادام على الهوس الاول فى شهر كيهك تقال باللحنه المعروف، ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲙⲁⲣⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲛ̀ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲉⲧⲉⲫⲓⲱⲧ ⲛⲉⲙⲡϣⲏⲣⲓ ⲛⲉⲙⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅. ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁⲛⲓⲗⲁⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲓⲭⲣⲏⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ ⲫⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲛ̀ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ. 'Before the Ṭarḥ (to the air of) Adam at the First Ode during the month of Kīhak there is said to its known air: Come, let us worship the Holy *Trinity*, the Father and the Son, and the Holy *Spirit.* We are *Christian people; for* this is our *true* God'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the Theotokion of Monday

pp. 292-295. *Inc.* ⲁⲇⲁⲙ ⲡⲓϣⲟⲣⲡ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ. ⲛⲉⲙⲉⲩⲁ ⲧⲉⲛⲙⲁⲩ. ⲁⲩⲉⲣⲡⲁⲣⲁⲃⲉⲛⲓⲛ ⲛ̀ⲛⲓϩⲱⲛ. ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ ⲉⲧⲁϥⲑⲁⲙⲓⲱⲟⲩ. 'Adam the first man and Eve our mother *transgressed* the commandments of God Who created them.' *Exp.* ⲁⲣⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲓⲛ ⲉϫⲱⲛ. ⲙ̀ⲡⲉⲙⲑⲟ ⲙ̀ⲡⲉϣⲏⲣⲓ. ϩⲓⲛⲁ ⲛ̀ⲧⲉϥⲧⲁϫⲣⲟⲛ. ϧⲉⲛⲡⲓⲛⲁϩϯ ⲉⲧⲥⲟⲩⲧⲱⲛ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲁⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲙⲏⲛ. ⲕⲩⲣⲓⲉ ⲉⲗⲉⲏⲥⲟⲛ. '*Intercede* for us before thy Son, *that* He may strengthen us in the Orthodox Faith, and that He may forgive us our sins. Amen. *Lord, have mercy*'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the Theotokion of Tuesday

pp. 333-336. *Inc.* ⲡⲓⲭⲗⲟⲙ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲛϣⲟⲩϣⲟⲩ. ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁⲛⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲡⲉ ϯⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. 'The crown of our glory for us, the *faithful,* is the *Mother*

(1) Cf. Ex. XIV, 16*.

of God, Mary the *Virgin.*' *Exp.* ⲁⲣⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲓⲛ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ. ϧⲁⲧⲉⲛⲡⲉϣⲏⲣⲓ ⲙ̀ⲙⲉⲛⲣⲓⲧ. ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲁⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ. ⲁⲙⲏⲛ. ⲁ̅ⲗ̅. '*Intercede* for us with thy Beloved Son, that He may forgive us our sins. Amen. *Alleluia*'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the Second Ode (1)

pp. 368-372. *Inc.* ⲙⲁⲣⲉⲛⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ. ⲛⲉⲙⲡⲓϩⲩⲙⲛⲟⲗⲟⲥ. ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲡⲓⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲧⲏⲥ. 'Let us *sing* with the *hymnodist* David, the *prophet*, the *holy psalmodist.*' *Exp.* ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲓⲉⲩⲭⲏ. ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲧⲏⲥ ⲇⲁⲩⲓⲇ ⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲡ̅ϭ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ. ⲙ̀ⲡⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. 'Through the *prayers* of the *holy psalmodist* David, the *prophet*, Lord, grant to us the forgiveness of our sins'.

Ṭarḥ to the air of Batos at the Theotokion of Wednesday

pp. 417-422. *Inc.* ⲛⲓⲧⲁⲅⲙⲁ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ. ⲉⲩϫⲱ ⲛ̀ϩⲁⲛⲧⲁⲓⲟ ⲉⲑⲃⲏϯ. ⲱ ϯⲃⲁⲕⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ. ⲑⲏ ⲉⲧϣⲟⲡ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ. 'All the *orders* of the heavens declare the honours concerning thee, *O* City of God which is upon the earth'. *Exp.* ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛⲉⲣⲯⲁⲗⲓⲛ. ⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ ⲛⲉⲙⲓⲉⲍⲉⲕⲓⲏⲗ. ⲱ ϯⲡⲩⲗⲏ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲓⲙⲁⲛϣⲁⲓ. ⲁⲣⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲉⲩⲓⲛ ⲉϫⲱⲛ. 'Wherefore we *sing*, saying with Ezechiel: *O Gate* of the eastern (quarters) (2), *intercede* for us'.

Ṭarḥ to the air of Batos at the Theotokion of Thursday

pp. 476-480. *Inc.* ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲉⲧⲁϥϣⲱⲡⲓ ϧⲉⲛⲡⲓⲇⲣⲩⲙⲟⲥ. ⲁϥⲛⲁⲩ ⲉⲟⲩⲭⲣⲱⲙ ϧⲉⲛⲟⲩⲃⲁⲧⲟⲥ. ⲟⲩⲇⲉ ⲙ̀ⲡⲟⲩⲣⲱⲕϩ ⲛ̀ϫⲉⲛⲉϥⲕⲗⲁⲧⲟⲥ. 'When Moses the *archprophet* was in the *marsh* (3), he saw a fire in a *bush*,

(1) Cf. Tuki, *Theotokia,* pp. 28-32. The Second Ode is Ps. ÇXXXV.

(2) Cf. Ezech. XLIV, 1.

(3) On the word ⲇⲣⲩⲙⲟⲥ, cf. L. Th. Lefort's article « Un passage obscur des hymnes à Chenoute » in *Orientalia,* vol. IV, pp. 411-415.

yet its *branches* burned *not* (1)'. *Exp.* ⲉⲑⲃⲉⲫⲁⲓ ⲧⲉⲛⲉⲣⲭⲱⲣⲉⲩⲓⲛ. ⲛⲉⲙⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ⲉⲛϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉ ⲫ̀ⲧ ⲉϥⲛⲁⲧⲟⲩⲛⲟⲥ ⲛ̀ⲟⲩⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲛⲱⲧⲉⲛ ⲡⲁⲣⲏϯ ⲥⲱⲧⲉⲙ ⲛ̀ⲥⲱϥ. ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲓⲉⲩⲭⲏ... 'Wherefore we *proclaim* with Moses, saying: God shall raise up a *prophet* unto you, like me; hear ye him (2). Through the *prayers* etc.'.

Ṭarḥ to the air of Batos at the Third Ode (3)

pp. 517-521. *Inc.* ⲁϥⲧⲁϩⲟ ⲛ̀ⲟⲩϩⲩⲕⲱⲛ ⲛ̀ⲛⲟⲩⲃ. ⲛ̀ϫⲉⲛⲁⲃⲟⲩⲭⲟⲇⲟⲛⲟⲥⲟⲣ ⲡⲟⲩⲣⲟ. ⲟⲩⲟϩ ⲥⲁⲧⲟⲧϥ ⲁϥⲟⲩⲁϩⲥⲁϩⲛⲓ. ⲙ̀ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲉϥϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. 'Nabuchodonosor the king set up a golden *image*, and, straightway, he commanded thus, saying' (4). *Exp.* ⲧⲱⲃϩ ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ. ⲱ ⲡⲓⲅ̅ ⲛ̀ⲁⲗⲟⲩ ⲛ̀ⲁⲅⲓⲟⲥ. ⲥⲉⲇⲣⲁⲭ ⲙⲓⲥⲁⲕ ⲁⲃⲇⲉⲛⲁⲅⲱ. [ⲛ̀ⲧⲉϥⲭⲁⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ ⲛⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ]. 'Pray to the Lord for us, *O* Three *Holy* Children, Sedrach, Misak, Abdenago, [that He may forgive us our sins]'. This Ṭarḥ has the following rubric (p. 517): تقال مقدمة الطرح الواطس هكذا : ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲫⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲛⲉⲙⲡⲉϥϣⲏⲣⲓ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲙ̀ⲡⲁⲣⲁⲕⲗⲏⲧⲟⲛ. ϯⲧⲣⲓⲁⲥ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅ ⲛ̀ⲟⲙⲟⲟⲩⲥⲓⲟⲥ. ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲱ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ϯⲟⲩⲣⲱ ⲙ̀ⲙⲏⲓ ⲛ̀ⲁⲗⲏⲑⲓⲛⲟⲥ. ⲭⲉⲣⲉ ⲡϣⲟⲩϣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲉⲛⲅⲉⲛⲟⲥ ⲁⲣⲉϫⲫⲟ ⲛⲁⲛ ⲛ̀ⲉⲙⲙⲁⲛⲟⲩⲏⲗ. 'There is said before the Ṭarḥ (to the air of) Batos, thus: We worship the *Good* Father and His Son, Jesus Christ, and the *Spirit* the *Paraclete*, the Holy *Consubstantial Trinity*. *Hail* to thee, *O Virgin*, a very Queen *in truth*. *Hail*, Glory of our *race*. Thou didst bear for us Emmanuel.

(1) Cf. Ex. III, 1-2.

(2) Cf. Deut. XVIII, 15.

(3) Cf. Tuki, *Theotokia*, pp. 33-38. The Third Ode is the Canticle of the Three Holy Children, Dan. III, 52-88.

(4) Cf. Dan. III, 1-2.

Ṭarḥ to the air of Batos said after the « Invocations » (1)

pp. 577-579. *Inc.* ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲱ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲫϯ. ⲟⲩⲟϩ ⲁⲥϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ. [ⲙ̀]ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲁⲓⲇⲓⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲁⲭⲱⲣⲓⲧⲟⲥ ⲉⲩⲥⲟⲡ. '*Hail* to thee, *O Virgin*. Thou didst give birth to God, and didst become a *throne* for Christ the *Eternal* and *Inseparable*'. *Exp.* ومن يد العدو المضاد لنا لكى نباركه مدة ايام حياتنا والى الابد امين. 'And from the hand of our enemy and adversary, so that we may bless Him during the days of our life, and for ever. Amen.'

Ṭarḥ to the air of Batos at « Thy mercies, O my Lord » (2)

pp. 592-594. *Inc.* ⲧⲉⲛϯϩⲟ ⲉⲣⲟⲕ ⲱ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ ⲡⲉⲛⲛⲏⲃ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲛⲁⲓ ⲛⲁⲛ ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲉⲕⲛⲁⲓ ⲛⲉⲙⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ϩⲓⲧⲉⲛⲛⲓⲡⲣⲉⲥⲃⲩⲁ ⲛ̀ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲑⲉⲟⲇⲟⲕⲟⲥ. 'We beseech Thee, *O* our God, our Master Christ, have mercy upon us, *according to* Thy mercy and Thy *goodness*, through the *intercessions* of the *Virgin*, Mary the *Mother of God*'. *Exp.* نسجد لك ايها المسيح الهنا مع ابيك الصالح والروح القدس المحيى المساوى معك الان وكل اوان والى دهر الداهرين امين الليلويا. 'We adore Thee, O Christ our God, with Thy Good Father and the Holy Life-giving Spirit, Consubstantial with Thee, now, and at all times, and unto the age of the ages. Amen. *Alleluia*.'

Ṭarḥ to the air of Batos at the Theotokion of Friday

pp. 643-644. *Inc.* ⲧⲉⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ⲑⲟ ϧⲉⲛⲛⲓϩⲓⲟⲙⲓ. ⲱ ⲙⲁⲣⲓⲁ ⲑⲙⲁⲩ ⲙ̀ⲫϯ. ϥⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ ⲛ̀ϫⲉⲡⲉⲕⲁⲣⲡⲟⲥ. ⲉⲧⲉⲫⲁⲓⲛⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. 'Blessed art thou among women, *O* Mary, the Mother of God. Blessed is thy *Fruit* which is Jesus

(1) The « Invocations » (ⲛⲓⲧⲱⲃϩ, whence Arabic طبع pl. طبعات) are given by Tuki, *Theotokia*, pp. 38-46.

(2) i. e. ⲡⲉⲕⲛⲁⲓ ⲱ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ, Tuki, *Theotokia*, pp. 150-152.

Christ'. *Exp.* وقام في اليوم الثالث من بين الاموات كما في الكتب اشفعى فينا عند ابنك الحبيب ليغفر لنا خطايانا. 'And He rose on the third day from among the dead, according to the Scriptures. Intercede for us with thy Beloved Son, that He may forgive us our sins'.

Ṭarḥ to the air of Batos at the Theotokion of Saturday

pp. 683-687. *Inc.* **ⲧⲁⲧⲑⲱⲗⲉⲃⲡⲉ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲧ-ⲥⲉⲙⲛⲉ ⲙⲡⲁⲛⲁⲅⲓⲁ. ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥⲙⲓⲥⲓ ⲛⲁⲛ ⲙⲫⲧ. ⲉⲥⲧⲟⲃ ⲛϫⲉⲧⲉⲥⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲓⲁ.** Immaculate is the *Virgin*, the *all-holy August* (Lady), who did bear for us God, her *virginity* being sealed'. *Exp.* **ⲧⲱⲃϩ ⲙⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲉϩⲣⲏⲓ ⲉϫⲱⲛ. ⲛⲧⲉϥⲉⲣⲡⲉⲛⲙⲉⲩⲓ ϧⲉⲛⲧⲉϥⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ. ⲛⲧⲉϥⲉⲣϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ. ⲙⲡⲓⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. ⲁⲙⲏⲛ. ⲁⲗⲗⲏⲗⲟⲩⲓⲁ.** 'Pray to the Lord for us, that He may remember us in His Kingdom, that He may grant to us the forgiveness of our sins. Amen. *Alleluia*'.

Ṭarḥ to the air of Batos at the « 1st. Hail » (1)

pp. 703-704. *Inc.* **ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲱ ⲧⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲥϣⲱⲡⲓ [ⲛ]ⲟⲩⲑⲣⲟⲛⲟⲥ. ⲙⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲁⲭⲱⲣⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲡϣⲏⲣⲓ ⲙⲫⲧ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ.** '*Hail*, to thee, *O Virgin*, who didst become a *throne* for Christ the *Inseparable*, the Son of God *in truth*'. *Exp.* نسالك ان تذكرينا امام ابنك الحبيب فى ذلك اليوم العظيم فى غفران خطايانا وينيح نفوس امواتنا فى فردوس النعيم امين الليلويا. 'We pray thee to remember us in the presence of thy Beloved Son on that great day for the forgiveness of our sins, and that He may give rest to the souls of our dead in the paradise of delights. Amen. *Alleluia*'.

(1) Cf. Tuki, *Theotokia*, pp. 135-136, and C. J. Labib, *The Book of the holy Psalmody for the year*, pp. 265-268.

Ṭarḥ to the air of Batos at the « 2nd. Hail » (1)

pp. 715-716. *Inc.* ⲭⲉⲣⲉ ⲡⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲅⲁⲃⲣⲓⲏⲗ. ⲡⲓⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲙ̀ϥⲁⲓϣⲉⲛⲛⲟⲩϥⲓ. ⲉϫⲉⲛⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲑⲃⲉⲡϫⲓⲛⲙⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲥⲱⲧⲏⲣ. '*Hail* great Gabriel the *angel* who bore glad tidings to Mary the *Virgin* concerning the birth of our *Saviour*'. *Exp.* ويخلص كافة الشعب المسيحى من المحن والتجارب الزمينة ويفرحهم ببهجة الخلاص السرمدى الى الابد امين الليلويا. 'That He may save all Christian people from the afflictions and temptations of (this) age, and that He may gladden them with the joy of eternal salvation for ever. Amen. *Alleluia*'.

Ṭarḥ to the air of Batos after « O our Lord Jesus Christ » (2)

pp. 728-729. *Inc.* ⲡ̅ⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ ⲛ̀ⲧⲉⲫⲓⲱⲧ. ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥϭⲓⲥⲁⲣⲝ ϧⲉⲛϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲥⲱϯ ⲙ̀ⲡⲉⲛⲅⲉⲛⲟⲥ. ⲁⲛⲟⲛ ϧⲁⲛⲓⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁⲛⲟⲥ. 'Christ the *Word* of the Father Who took *flesh* of the *Virgin* for the sake of the salvation of our *race*, we who are *Christians*'. *Exp.* نسالك ان تساليه الليل والنهار عن عبيدك المسيحيين اشفعى فينا امامه فى يوم الدين لكى يرحمنا ويغفر لنا خطايانا امين الليلويا. 'We pray thee to beseech Him night and day for thy Christian servants. Intercede for us before Him on the Day of Judgment, that He may have mercy upon us, and forgive us our sins. Amen. *Alleluia*'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the Fourth Ode (3)

pp. 754-755. *Inc.* ϭⲓ ϧⲉⲛⲛⲉⲧⲉⲛϫⲓϫ. ⲙ̀ⲡⲓ̅ ⲛ̀ⲕⲁⲡ. ⲕⲩⲑⲁⲣⲁ ⲛ̀ⲧⲉⲇⲁⲩⲓⲇ. ⲡⲓⲉⲣⲟⲯⲁⲗⲧⲏⲥ. 'Take into your hands the ten strings, the *harp* of David the *holy psalmodist*'. نسجد لك ايها المسيح الهنا مع ابيك الصالح والروح القدس لانك اتيت وخلصتنا.

(1) Cf. Tuki, *Theotokia*, pp. 136-138, and C. J. Labib, *op. cit.*, pp. 268-271.
(2) Cf. Tuki, *Theotokia*, pp. 138-140, and C. J. Labib, *op. cit.*, pp. 272-276.
(3) Cf. Tuki, *Theotokia*, pp. 46-51. The Fourth Ode comprises Pss. CXLVIII, CXLIX, CL.

'We worship Thee, O Christ our God, with Thy Good Father and the Holy Spirit, for Thou hast come and saved us'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the « 1st. Thou art called » (1)

pp. 839-840. *Inc.* **ⲥⲉⲙⲟⲩϯ ⲉⲣⲟ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ϫⲉϯⲙⲁϩⲃ̅ϯ ⲛ̀ⲥⲕⲩⲛⲏ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲏ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅.** 'Thou, Mary the *Virgin*, art called the second *tabernacle* (of the Holy) of Holies'. *Exp.* لكى يرحمنا ويثبتنا على الايمان المستقيم ويغفر لنا خطايانا امين. 'so that He may have mercy upon us, and establish us in the Orthodox Faith, and forgive us our sins. Amen'.

Ṭarḥ to the air of Adam at the « 2nd. Thou art called » (2)

pp. 853-855. *Inc.* **ⲱⲟⲩⲛⲓⲁϯ ⲛ̀ⲑⲟ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ϫⲉⲁⲫϯ ⲡⲓⲗⲟⲅⲟⲥ. ⲥⲱⲧⲡ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲛⲁϥ ⲙ̀ⲙⲁⲛϣⲱⲡⲓ.** 'Blessed art thou, Mary the *Virgin*, for God the *Word* hath chosen thee as a dwelling'. *Exp.* افرحى يا ممتلية نعمة الرب معك اشفعى فينا عند ابنك الحبيب ليغفر لنا خطايانا امين. 'Hail, full of grace, the Lord is with thee (3). Intercede for us with thy Beloved Son, that He may forgive us our sins. Amen'.

Ṭarḥ to the air of Adam after the « Seven times » (4)

pp. 893-895. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲛ̀ⲛⲓⲡⲓⲥⲧⲟⲥ. ⲛ̀ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲛⲉⲙϯⲑⲉⲟⲧⲟⲕⲟⲥ. ⲙⲁⲣⲓⲁ ϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ.** 'Come, ye *faithful*, let us praise Christ and the *Mother of God*, Mary the *Virgin*'. *Exp.* اطلبى الى ابنك الحبيب لكى ينعم لنا بغفران خطايانا امين. 'Pray to thy Beloved Son, that He may grant to us the forgiveness of our sins. Amen'.

(1) i. e. The Theotokion of Sunday: cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 54-62, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 104-121..

(2) Cf. TUKI, *Theotokia*, p. 63, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 123-124.

(3) Lk. I. 28.

(4) Cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 64-68, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 123-130.

Ṭarḥ to the air of Adam after the « Thou art called » (1)

pp. 924-925. *Inc.* ⲡⲁⲗⲁⲥ ⲅⲁⲣ ⲉⲧϫⲱϫⲉⲃ. ⲟⲩⲟϩ ⲛ̀ⲣⲉϥⲉⲣⲛⲟⲃⲓ. ⲛⲁϣϫⲉⲙϫⲟⲙ ⲁⲛ ⲉⲥⲁϫⲓ ⲉⲡⲧⲁⲓⲟ ⲙ̀ⲙⲁⲣⲓⲁ. '*For* my feeble and sinful tongue will be unable to declare the honour of Mary'. *Exp.* نسألك اذكرينا عند ابنك الحبيب ليغفر لنا خطايانا امين الليلويا كيرياليصون. 'We pray thee to remember us before thy Beloved Son, that He may forgive us our sins. Amen. *Alleluia. Lord, have mercy*'.

Ṭarḥ to the air of Adam 'of the holy labourers' (2)

pp. 943-947. *Inc.* ⲁϥⲙⲟⲩϯ ⲛ̀ϫⲉⲡⲟ̅ⲥ̅. ⲙ̀ⲡⲓⲙⲁϩⲁⲗⲟⲗⲓ. ⲙ̀ⲡⲉϥⲉⲡⲓⲧⲣⲟⲡⲟⲥ. ⲁϥⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙⲁϥ. 'The lord of the vineyard called his *steward*, he said to him'. *Exp.* ϩⲓⲧⲉⲛ-ⲛⲓⲉⲩⲭⲏ. ⲛ̀ⲛⲏ ⲉⲧⲁⲛⲧⲁⲟⲩⲉⲛⲟⲩⲣⲁⲛ. ⲡⲟ̅ⲥ̅ ⲁⲣⲓϩⲙⲟⲧ ⲛⲁⲛ. ⲙ̀ⲡⲓⲭⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲉⲛⲛⲟⲃⲓ. 'Through the *prayers* of those whose names we have recited, Lord, grant to us the forgiveness of our sins'.

Ṭarḥ to the air of Adam after « Thy mercies, O my God » (3)

pp. 964-968. *Inc.* ⲛⲉⲕⲛⲁⲓ ⲱ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ. ϩⲁⲛⲁⲧϭⲏⲡⲓ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ. ⲛⲉⲕⲛⲁⲓ ⲱ ⲡⲁⲛⲟⲩϯ. ⲙ̀ⲫⲣⲏϯ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲟⲩⲛϩⲱⲟⲩ. 'Thy mercies, *O* my God, are countless. Thy mercies, *O* my God, are as rain drops'. *Exp.* ويرضوه الى اخر الدهور من ذرية ابينا آدم الى الان وكل اوان والى دهر الداهرين امين. 'and shall please Him till the end of the ages, of our father Adam's posterity, until now, and at all times, and unto the age of the ages. Amen'.

(1) Cf. TUKI, *Theotokia*, p. 68, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 130-131.

(2) This Ṭarḥ is sung after « Thou art more competent », cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 68-75, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 131-142.

(3) Cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 150-152, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 149-152.

Ṭarḥ to the air of Batos after the Hymn of Praise of the Angels [1]

pp. 968-971. *Inc.* **ⲟⲩⲱⲟⲩ ϧⲉⲛⲛⲏ ⲉⲧϭⲟⲥⲓ ⲙ̀ⲫϯ. ⲛⲉⲙ-ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ. ⲛⲉⲙⲟⲩϯⲙⲁϯ ϧⲉⲛⲛⲓⲣⲱⲙⲓ. ⲧⲉⲛϩⲱⲥ ⲉⲣⲟⲕ ⲧⲉⲛⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲕ.** 'Glory to God in the high (places), and *peace* on earth and goodwill among men. We praise Thee, we bless Thee'. *Exp.* وان الله صار ابن بشر بالحقيقة يسوع المسيح هو هو امس واليوم والى ابد الابدين امين. 'And that God became the Son of Man in truth, Jesus Christ the same yesterday, and to-day, and for ever and ever. Amen' [2].

The Book of the procession on the Feast of the Cross and on Palm Sunday and of the Ṭurūḥāt of the Great Fast and of the Fifty Days.

The 29th. of every month

(Commemoration of the Annunciation, Nativity, and Resurrection)

pp. 150-153. Batos. *Inc.* **ⲁⲙⲱⲓⲛⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲛϯⲱⲟⲩ. ⲙ̀ⲡⲉⲛⲟ̅ⲥ̅ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲩⲙⲁⲥϥ ⲛ̀ϫⲉϯⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ϧⲉⲛⲂⲏⲑⲗⲉⲉⲙ ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲩⲗⲉⲁ.** 'Come all, let us glorify our Lord Jesus Christ Whom the *Virgin* bare in Bethlehem of Judea'. *Exp.* ويعطف علينا قلوب المتولين وينعم لنا بغفران خطايانا. والسبح لله دائما آمين كيرياليسون. 'That He may incline the hearts of the governors towards us, and that He may grant to us the forgiveness of our sins. Praise be to God for ever. Amen. *Lord, have mercy*'.

The 21st. of every month

(Commemoration of the Virgin)

pp. 154-155. Batos. *Inc.* **ⲛⲓⲙ ⲛ̀ⲣⲱⲙⲓ ⲉⲧϩⲓϫⲉⲛⲡⲓⲕⲁϩⲓ. ⲛⲁϣϫⲉⲙϫⲟⲙ** [3]. **ⲉϫⲱ ⲙ̀ⲡⲧⲁⲓⲟ ⲛ̀ⲧⲉⲧⲁⲓⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ. ⲙⲁ-**

[1] Cf. TUKI, *Theotokia*, pp. 152-153, and C. J. LABIB, *op. cit.*, pp. 319 322.

[2] Cf. Heb. XIII, 8.

[3] The printed text adds **ⲉⲛⲁⲥⲁϫⲓ** which, however, is meaningless in this verse.

ρια ϯθεοτοκος. 'What man upon earth is able to declare the honour of this *Virgin*, Mary the *Mother of God?*' *Exp.* السلام لك أيتها العذراء القبة الثانية التي داخلها الكلمة الازلية المساوي للآب. 'Hail to thee, O Virgin, the second tabernacle which the Eternal Word Consubstantial with the Father entered'. Contains salutations to the Virgin.

Another Ṭarḥ

pp. 155-156. *Inc.* بمن أدعوك أيتها العذراء القصر الملوكي الذي لملك الملوك. 'What shall I call thee, O Virgin, the royal palace of the King of kings?' *Exp.* ويخلصنا من أعدائنا المضادين لنا ويرحمنا كعظيم رحمته ويعطف قلوب المتولين علينا ويخلصنا من اتعاب هذا العالم الزائل آمين. **ⲕ̅ⲉ̅.** 'That He may save us from our enemies that oppress us, and that He may have mercy upon us according to His great mercy, and that He may incline the hearts of the governors towards us, and that He may save us from the pains of this transitory world. Amen. *Lord, (have mercy)*'. Contains praises of the Virgin.

Fragmentary Coptic Hymns from the Wadi'n-Natrun

Ṭarḥ to the Virgin

p. 9. Adam. *Inc.* **ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲉ ⲙⲁⲣⲓⲁ. ϧⲉⲛⲟⲩⲭⲉⲣⲉ ϥⲟⲩⲁⲃ** (1). **ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ. ⲟⲩⲇⲉ** (2) **ⲡⲕⲁϩⲓ ⲧⲏⲣϥ.** '*Hail* to thee, Mary, with a holy *greeting*, *hail* thou who art honoured above all the earth'. *Exp.* **ⲭ̅ⲉ̅. ϧ̅ⲉ̅ⲛ̅. ⲭⲉⲣⲉ ⲑⲏ ⲉⲧⲁⲛⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ⲥⲁϫⲓ ⲉⲡⲉⲥⲧⲁⲓⲟ.** '*Hail* (to thee, Mary) with (a holy *greeting*), *hail* thou whose honour the *prophets* have declared'. 7 verses. Translation on page 44, *op. cit.*

Ṭarḥ to St. Sergius of Atrib

pp. 9-10. Batos. *Inc.* **ⲙⲟⲓ ⲛⲏⲓ ⲫ̅ϯ̅ ⲡⲁⲥ̅ⲱ̅ⲣ̅. ⲛ̀ⲟⲩϫⲓⲛⲥⲩⲛⲭⲱⲣⲓⲥⲓⲥ. ϩⲓⲧⲉⲛⲧⲱⲃϩ ⲛ̀ⲧⲉⲡⲓⲭⲱⲣⲓ. ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲡⲁ** (3)

(1) sic, read **ⲉϥⲟⲩⲁⲃ.**
(2) sic, read **ⲟⲩⲧⲉ.**
(3) sic, read **ⲁⲡⲁ.**

ⲥⲁⲣⲕⲓⲥ. 'Grant me, God my *Saviour*, *forgiveness* through the intercession of the powerful *saint* Apa Sergius (Sarkis)'. *Exp.* **ⲭⲉⲣⲉ ⲛⲁⲕ ϧⲉⲛⲟⲩⲙⲉⲑⲙⲏⲓ. ⲱ ⲡⲓⲁⲅⲓⲟⲥ ⲉⲡⲁ** (1) **ⲥⲁⲣⲕⲓⲥ. ⲫⲣⲉϥϭⲟⲧϭⲉⲧ ⲛ̀ⲛⲓⲭⲱⲣⲓ. ⲛ̀ϩⲣⲏⲓ ϧⲉⲛⲛⲓⲡⲟⲗⲉⲙⲟⲥ.** '*Hail* to thee indeed, *O holy* Apa Sergius (Sarkis), slayer of the mighty ones in *war*'. 11 verses. Translation on page 44, *op. cit.*

Another Ṭarḥ

pp. 10-11. Adam. *Inc.* **ⲟⲩⲱⲟⲩ ⲛⲉⲙⲟⲩⲧⲁⲓⲟ. ⲡⲉϫⲉⲡⲓⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ. ϥⲛⲁⲧⲏⲓⲧⲟⲩ ⲛ̀ϫⲉⲡϭ̅ⲥ̅. ⲛ̀ⲛⲁ** (2) **ⲉⲑⲛⲁⲙⲉⲛⲣⲓⲧϥ.** 'Glory and honour, saith the *prophet*, the Lord will give to those who love Him'. *Exp.* **ⲭⲉⲣⲉ ⲁⲡⲓ** (3) **ⲥⲁⲣⲕⲓⲥ. ⲡⲓⲭⲱⲣⲓ ⲛ̀ⲑⲩⲛⲁⲧⲟⲥ** (3)**. ⲫⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲙ̀ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲛⲉⲙⲛⲉϥⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ.** '*Hail* Apa Sergius (Sarkis), strong unto *death*, the beloved of Christ and His *angels*'. 11 verses. Translation on page 44, *op. cit.*

The Book of Holy Baptism

Ṭarḥ to the air of « Palm Sunday »

pp. 154-161. *Inc.* **ⲙⲁⲟⲩⲙⲉⲧⲛⲓϣ† ⲙ̀ⲡϭ̅ⲥ̅ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲟⲩⲟϩ ⲙⲁⲣⲉⲛϭⲓⲥⲓ ⲙ̀ⲡⲉϥⲣⲁⲛ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲕⲁⲧⲁ ⲡⲓϩⲙⲟⲧ ⲉⲧⲁϥϣⲟⲡϥ ⲉⲣⲟϥ. ⲛ̀ϫⲉⲡⲁⲓⲕⲟⲩϫⲓ ⲛ̅ⲓ̅ⲙ̅ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ.** 'Magnify the Lord with me, and let us exalt His name together, *according to* the grace which this blessed little one N. hath received'. *Exp.* **ⲁⲕⲉⲣⲙⲉⲑⲣⲉ ⲟⲛ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ ⲉⲕϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲥ. ϫⲉⲫⲁⲓⲡⲉ ⲫⲏ ⲉⲧⲁⲓϫⲟⲥ ⲉⲑⲃⲏⲧϥ. ϫⲉⲫⲏ ⲉⲑⲛⲏⲟⲩ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲱⲓ ⲁϥⲉⲣϣⲟⲣⲡ ⲉⲣⲟⲓ. ϫⲉⲛⲉ ⲟⲩϣⲟⲣⲡ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲱⲡⲉ.** 'Thou didst bear witness again concerning Him, saying: This is He concerning Whom I spake: He Who cometh after me is preferred before me, for He was before me'. 14

(1) sic, read **ⲁⲡⲁ.**
(2) sic, read **ⲛ̀ⲛⲏ.**
(3) sic, read **ⲛ̀ⲑⲁⲛⲁⲧⲟⲥ.**

verses. This Ṭarḥ continues in Arabic as follows: والسيد المسيح له المجد قال من فمه الطاهر يجب علينا ان نكمل كل البر. 'And the Lord Christ — to Him be glory — said with His pure Mouth that it was incumbent on us to accomplish all righteousness'. *Exp.* وساداتنا الرسل الاطهار وجميع الشهداء والقديسين الابرار الان وكل أوان والى دهر الداهرين آمين. 'And our lords, the pure Apostles, and all the Martyrs and righteous Saints, now, and at all times, and unto the age of the ages. Amen'. This Ṭarḥ is sung at the Service of the Loosing of the Girdle on the eighth day after baptism, and also at the Service of Baptism either after the crowning, or after the administration of the Holy Communion. Translation on pages 52-55 of *Coptic Offices* by R. M. Woolley, London, 1930.

The Book of the Order of the Great Crowning

Ṭarḥ at the Service of the removal of the crown from the head of the bridegroom on the night after the crowning (Taǧliyat)

pp. 85-88. *Inc.* ϩⲱⲥ ⲉⲡϬ̅ⲥ̅ ϧⲉⲛⲟⲩϩⲱⲥ ⲙ̀ⲃⲉⲣⲓ. ϧⲉⲛⲟⲩϩⲱⲗⲏ ⲛⲉⲙϩⲁⲛϩⲩⲙⲛⲟⲥ. ⲉⲑⲃⲉⲡⲓⲥⲟⲛ ⲉⲧⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ. ⲡⲓⲡⲁⲧϣⲉⲗⲉⲧ ⲛⲉⲙⲧⲉϥⲃⲟⲏⲑⲟⲥ. 'Sing unto the Lord with a new song, with an *ode* and with *hymns*, on account of the blessed brother, the bridegroom and his *helpmate*', *Exp.* له المجد والتقديس مع الاب الصالح والروح القدس الاله الواحد الآن وكل أوان والى دهر الداهرين آمين. 'To Him be glory and praise with the Good Father and the Holy Spirit, one God, now, and at all times, and unto the age of the ages. Amen'. Translation by R. M. Woolley, *op. cit.*, pp. 83-86.

The Book of the Mournings

Ṭarḥ [1] for the Dead to be sung after the Gospel

pp. 191-194. Adam. *Inc.* ⲧⲁⲓⲯⲩⲭⲏ ⲑⲁⲓ. ⲉⲧⲁⲛⲑⲱⲟⲩϯ ⲉⲑⲃⲏⲧⲥ. ⲡϬ̅ⲥ̅ ⲙⲁⲙⲧⲟⲛ ⲛⲁⲥ. ϧⲉⲛⲑⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ ⲛ̀-

(1) Although this hymn bears the title ⲯⲁⲗⲓ (ابصالية), it seems that it should be considered as a Ṭarḥ, since it follows immediately the reading of the Gospel which is a characteristic feature of the Ṭurūḥāt.

ⲛⲓⲫⲏⲟⲩⲓ. 'Unto this *soul* on whose behalf we are gathered together, grant rest, Lord, in the Kingdom of the Heavens'. *Exp.* **ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲱ ⲡⲭ̅ⲥ̅. ⲛⲉⲙⲡⲉⲕⲓⲱⲧ ⲛ̀ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ. ⲛⲉⲙⲡⲓⲡ̅ⲛ̅ⲁ̅ ⲉ̅ⲑ̅ⲩ̅. ϫⲉⲁⲕⲓ ⲁⲕⲥⲱϯ ⲙ̀ⲙⲟⲛ.** 'We worship Thee, *O* Christ, with Thy *Good* Father and the Holy *Spirit*, for Thou hast come (and) saved us'. 15 verses. Translation by R. M. Woolley, *op. cit.*, pp. 147-149.

Ṭarḥ [1] for a chief priest who has died, to be sung after the Gospel

pp. 194-197. Adam. *Inc.* **ⲑⲱⲟⲩϯ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲱ ⲛⲓⲣⲉⲙⲛ̀ⲧⲁⲥⲡⲓ. ⲛ̀ⲧⲉⲛⲣⲓⲙⲓ ⲉⲩⲥⲟⲡ. ϧⲉⲛⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲉϩⲡⲓ.** 'Gather together with me, *O* all ye men of the tongue, that we may weep together with great lamentation'. *Exp.* **ⲧⲉⲛⲟⲩⲱϣⲧ ⲙ̀ⲙⲟⲕ ⲱ ⲡⲭ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲛⲛⲟⲩϯ.** 'We worship Thee, *O* Christ our God etc.'. 18 verses. Translation by R. M. Woolley, *op. cit.*, pp. 149-150.

Ṭarḥ at the Funeral Service for a deacon

pp. 198-199. Adam. *Inc.* **ⲑⲱⲟⲩϯ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲙⲏⲓ. ⲱ ⲛⲓϣⲏⲣⲓ ⲛ̀ⲧⲉϯⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲛ̀ⲟⲣⲑⲟⲇⲟⲝⲟⲥ. ⲛⲓⲣⲉϥϣⲉⲙϣⲓ ⲙ̀ⲡⲓⲉⲣⲫⲉⲓ ⲛ̀ⲧⲉⲫϯ ⲛ̀ⲧⲉⲛⲣⲓⲙⲓ ⲙ̀ⲫⲟⲟⲩ ϧⲉⲛⲟⲩⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲛⲉϩⲡⲓ. ⲉϫⲉⲛⲡⲉⲛⲙⲉⲛⲣⲓⲧ ⲛ̀ⲥⲟⲛ ⲡⲓⲇⲓⲁⲕⲱⲛ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲟⲩⲧ ⲛ̅ⲓ̅ⲙ̅. ⲁⲙⲏⲛ.** 'Gather together with me, *O* all ye sons of the *Orthodox Church*, ministers of the temple of God, that we may weep to-day with great lamentation for our beloved brother, the honoured *deacon* N. Amen'. *Exp.* بشفاعة الست السيدة الطاهرة مرتمريم وكافة الشهداء والقديسين آمين. 'Through the intercessions of the Lady, the Pure Mistress Mary, and of all the Martyrs and Saints. Amen'. Translation by R. M. Woolley, *op. cit.* pp. 151-152.

[1] See note 1 on page 548.

Über die Gründe der Massenübertritte von Katholiken zur "Orthodoxie„

im kroatischen Sprachgebiet

Im ersten Teil unserer Abhandlung (¹) wollten wir nur die Tatsache feststellen und dokumentarisch erklären, dass während der türkischen Herrschaft im kroatischen Sprachgebiet zahlreiche Apostasien vorkamen, die nicht selten auch grössere Dimensionen angenommen haben. Der Gegenstand ist damit nicht erschöpft: die Behandlung desselben würde im Gegenteil an einer empfindlichen Lücke leiden, wenn wir unterliessen, die Gründe und Ursachen dieser Abfälle aufzudecken. Wir müssen auch die Tatsachen in ursächliche Verbindung bringen, und das soll die Aufgabe des zweiten Teiles dieser Studie bilden.

Wir haben betont, dass bisher noch von niemanden ex professo auch nur die blosse Tatsache der Apostasie von Katholiken der kroatischen Gebiete behandelt worden ist. Sie ist sogar fast unbemerkt geblieben, und was noch schlimmer ist, die Ereignisse wurden unrichtig und oft ganz verkehrt und tendenziös dargestellt. So kommt es auch, dass niemand es unternommen hat, die Ursachen dieser schmerzlichen Vorkommnisse aufzuhellen. Teilweise mag hier als Entschuldigung gelten, dass Dokumente, die über Apostasien berichten, oft nicht einmal die nähere Veranlassung zu denselben enthalten; wir müssen sie also erst aufsuchen. Andere Dokumente erwähnen zwar den unmittelbaren Grund des Abfalls, doch bildet dieser oft nur den äussern Anlass. Auf

(¹) Massenübertritte von Katholiken zur « Orthodoxie » im kroatischen Sprachgebiet zur Zeit der Türkenherrschaft (in *Orientalia Christiana Periodica,* 1937, Bd. III, 161-232).

die wahren Ursachen gehen unsere Dokumente nicht ein. Gewöhnlich vermisst man bei denselben weiteren Ausblick und tieferes Erfassen.

Im Rahmen eines gedrängten Artikels ist es uns versagt, den ganzen Verlauf der Ereignisse mit allen nötigen Einzelheiten darzustellen. Es wären dazu auch gewisse Vorarbeiten notwendig. Wir hoffen immerhin, dass auch auf diese Weise ein wenig Licht auf jene vergessenen Seiten der Geschichte der katholischen Kirche bei den Kroaten fallen wird, die zur Zeit der Türkenherrschaft böse und blutige Tage durchlebt hat, und zwar nicht nur durch die Schuld der Mohammedaner, sondern auch durch die der getrennten Christen.

I. – Verschiedene juridische Lage der katholischen und orthodoxen Kirche in der Türkei.

Obwohl der Koran und das islamitische Recht (Scheriat) keinen Unterschied machen zwischen den Anhängern der einzelnen christlichen Konfessionen, welche mit den Juden gemeinsam zu den « Völkern der hl. Bücher » (Ahl' el-Kitab) gehören, wurden den einzelnen Konfessionen faktisch im islamitischen Staate gar verschiedene Rechtslagen zugestanden. Im türkischen Kaiserreich gilt dies in erster Linie von den Anhängern des Katholizismus und der orientalischen Orthodoxie.

Als Mehmed II. (el Fatih – der Eroberer) im Jahre 1453 Konstantinopel eingenommen hatte, fand er gleich die Art und Weise, die orthodoxen Griechen an sich zu ziehen, um dadurch der Entvölkerung vorzubeugen, welche der Kaiserstadt als Folge starker Auswanderung zu drohen schien. Durch einen gewandten Griff gelang es dem weitblickenden Sultan, das griechische oekumenische Patriarchat jahrhundertelang an den türkischen Kaiserthron zu fesseln. Er befahl den Griechen, einen neuen Patriarchen zu wählen. Erwählt wurde der gelehrte Mönch Georg Scholarios, einst Unionsfreund und Anhänger der Lehre des hl. Thomas von Aquin, später heftiger Bekämpfer der Union und mächtige Stütze des Schisma, der sich den Namen Gennadius II. gab. Dem neuerwählten Patriarchen erteilte der Sultan feierliche Investitur nach dem

alten byzantinischen Zeremoniell. Umgeben von einer Schar türkischer Würdenträger übergab er die Amtsgewalt Gennadius II. mit den Worten: « Die heilige Dreifaltigkeit, welche mir das Kaisertum gab, erhebt dich zur Würde des Patriarchen » [1]. Wie fremd klingen diese Worte aus dem Munde des Kaisers aller rechtgläubigen Moslims, bei welchen die Verleugnung der hl. Dreifaltigkeit zu den wesentlichsten Glaubenswahrheiten gehört! Nachdem der Patriarch auf diese Weise die Amtsgewalt aus der Hand des Sultans erhalten hatte, sprach er seinen tiefsten Dank aus, während der Chor das konventionelle liturgische Lied für feierliche Gelegenheiten: Εἰς πολλὰ ἔτη, Δέσποτα anstimmte. Hierauf folgte ein glänzendes Mahl, bei welchem der Sultan dem Patriarchen « unendliche Versprechen » gab [2].

Diese tiefe Verdemütigung des Patriarchates von Konstantinopel brachte ihm andererseits einen nicht zu unterschätzenden Vorteil. « Rum milleti », die griechische Nation, richtiger die griechische Konfession, mit dem Patriarchen an der Spitze, erhielt eine weitgehende Autonomie. Der Patriarch ist das Haupt der Nation mit dem Range und der Würde eines türkischen Veziers. Er übt nicht nur eine geistige, sondern auch eine Zivilgewalt über die Griechen aus. Er ist Richter in Zivilsachen (Eheschliessungen, Testamente und ähnliches) und teilweise in Kriminalangelegenheiten. Er kann die orthodoxen Gläubigen, die schuldig befunden werden, zu Geldstrafen, Kerker, Geisselung und zur schrecklichen Galeeren-Sklaverei verurteilen. Die türkischen Behörden waren verpflichtet, seinen Urteilsspruch zu vollziehen, wie auch, obschon in kleinerem Massstab, den Richterspruch der orthodoxen Bischöfe, die auch eine entsprechende richterliche Gewalt ausübten [3].

Nun können wir uns die Tatsache erklären, weshalb den orthodoxen Bischöfen oft eine türkische militärische Bedeckung beigegeben wurde, wenn sie auszogen, um ungerechter und gewalttätiger Weise die Kirchensteuern auch von den Katholiken

[1] PHRANTSES, *Chronicon Majus* in MIGNE, *Patrologia Graeca*, v. 156, col. 894. HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, I. Bd., 426-427.

[2] PHRANTSES, col. 895.

[3] CRUSIUS, *Turcograecia*, Basileae 1584, 109-119. PHRANTSES, *Op. cit.*, 895 ss.

einzutreiben ([1]). Wir werden auch verstehen, wie es möglich war, dass der Patriarch von Konstantinopel, Cyrillus Lukaris, im Jahre 1632 den verdienstvollen Weltpriester und Kandidaten eines Bischofssitzes, Simon Matković, in Ungarn in einen Kerker werfen liess, wo ihm bei grosser Eiskälte die Nägel an den Händen und Füssen abfielen ([2]). Es ist auch interessant, dass sich des öfteren trotz der Nähe der serbischen Hierarchie der Patriarch von Konstantinopel an türkischen Gerichtshöfen gegen Katholiken im fernen Bosnien durch seine Vertreter vernehmen liess. Dazu kommt noch ein wichtiger Umstand zu Gunsten der orthodoxen Hierarchie: der Einfluss der phanariotischen Minister an der Hohen Pforte. Es genügt an Michael Kantakuzen, « columnam christianitatis », den Günstling zweier Sultane ([3]), zu erinnern, um zu sehen, welch mächtigen Helfer und Verbündeten der Phanar an ihnen im Kampfe gegen den Katholizismus hatte.

Neben dem Patriarchat von Konstantinopel erfreute sich auch das serbische Patriarchat in Peć eines hohen Ansehens. Es wurde unter dem Kaiser Stephan Dušan dem Mächtigen im Jahre 1346 gegründet, ging aber zu Zeit der Türkenherrschaft in Serbien zugrunde, wurde durch Mehmed Sokolović, den grössten der Grossveziere, die jemals an Stelle des Sultans das umfangreiche osmanische Reich verwalteten, 1557 von neuem errichtet. Es ist nicht erst nötig zu bemerken, dass Sokolović damit einen geschickten diplomatischen Schachzug ausführen wollte, um auf diese Weise die orthodoxen Serben um so sicherer an das türkische Reich zu fesseln. Von den ersten zwei Patriarchen von Peć wird gewöhnlich behauptet und geschrieben, dass sie nahe Verwandte des mächtigen Veziers waren. Aus staatspolitischen und vielleicht auch aus Verwandtschaftsrücksichten wurde das Patriarchat von Peć reichlichst mit Rechten und Privilegien ausgestattet ([4]). Die

([1]) *Starine*, v. XXII, 47; vol. XXXVI, 139; *Acta Hercegovinae*, nr. 26, p. 36-38; *Regesta Fojnicensia*, nr. 93; ARCHIV der PROPAGANDA, *Lett. Rif.*, vol. 464, f. 293 r.; *Franjevački Vijesnik*, 1937, 35 etc.

([2]) *Acta Bosnae*, 422.

([3]) JORGA N., *Geschichte des osmanischen Reiches* Gotha 1910, B. III. 211.

([4]) Einen grossen Teil dieser Privilegien behielt der Patriarch Maxim II Crnojević als das politische Oberhaupt der Serben, als er mit dem ortho-

serbisch-orthodoxe Kirche ging mit dem muselmanischen Kaisertum ein sehr vorteilhaftes Übereinkommen ein, dessen sie sich vorzüglich, besonders zum Schaden der katholischen Kirche, zu bedienen wusste.

Die Lage der katholischen Kirche war bei weitem ungünstiger als jene der orientalisch-orthodoxen. Wohl wurde auch ihr vom Sultan die legale Existenz zuerkannt. Viele türkische Fermane und Berate, welche zu ihren Gunsten osmanische Herrscher erliessen, beweisen dies unzweideutig. Gelegentlich der Eroberung von Konstantinopel (1453) erbaten sich sogar die Genueser von Mohamed II. verschiedene Gnaden und die Freiheit des Glaubensbekenntnisses (1). Zehn Jahre später erbaten sich auf dem Felde von Milodraž die bosnischen Franziskaner dasselbe für ihr Volk (die bekannte und noch nicht restlos erklärte Ahd-name) (2).

Die katholische Kirche erniedrigte sich nie so tief, dass sie die Einmischung der türkischen Staatsgewalt in ihre innersten religiösen Verhältnisse gestattet hätte. Es gab da weder eine türkische Investitur, noch eine Ernennung der Bischöfe durch die Gnade der hohen Pforte. Darum besass sie auch nicht jene weite Autonomie der Orthodoxen. In keinem Dokumente wird eine « lateinische Nation » (« latin milleti ») mit einem Bischof, im Range eines Veziers oder Paschas an der Spitze erwähnt. Die Katholiken werden gewöhnlich durch die Vorsteher der religiösen Genossenschaften (Provinziale und Guardiane) (3) vertreten, der Bischof jedoch blieb im Hinter-

doxen Volke auf ungarischen und kroatischen Boden übersiedelte (Smičiklas, *Oslobodjenje Slav,* I, 155). Darin liegt, zweifellos, der Hauptgrund der Vernichtung der aufblühenden Union in Kroatien.

(1) G. Hofmann S. I., *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli*, Roma 1935, p. 13. Betreffs der kroatischen Länder siehe Matasović, *Regesta Fojnicensia,* herausgegeben von der Serbischen Königlichen Akademie in *Spomenici,* vol. LXVII, p. 57-431, Beograd 1930; Fabianich O. F. M.: *Firmani inediti dei sultani di Costantinopoli ai conventi francescani e alle autorità civili di Bosna e di Erzegovina,* Roma 1898.

(2) *Regesta Fojn.*, nr. 1, p. 103; Jelenić O. F. M., *Kultura i bosanski franjevci,* Sarajevo 1912, B. I, 116.

(3) Dies waren gewöhnlich Franziskaner aus der bosnischen Provinz (Bosna Argentina), seltener Weltpriester wie Simon Matković (zu lesen bei M. Vanino S. I., Kašić's Bericht über Don Simon Matković 1613, in *Vrela*

grund, als wäre er – man hat einen solchen Eindruck – vom Staat gar nicht anerkannt und müsste sich verbergen (1). In Bosnien war das fast immer der Fall und in den anderen Ländern sehr häufig. Die katholischen Bischöfe erhielten von den Türken nie eine gewisse richterliche Gewalt über ihre Glaubensgenossen. Es kommt einem ferner gar nicht in den Sinn, dass ein türkisches « brachium saeculare » der katholischen Hierarchie zur Hilfe hätte beigegeben werden können, um deren Richtersprüche und Anordnungen auszuführen. Die Janitscharen bildeten nur dann das Gefolge der katholischen Bischöfe, wenn sie diese vor die türkischen Richterstühle, in das Gefängnis oder zum Tode schleppten.

Dazu muss man noch einen wichtigen Umstand in Erwägung ziehen. Die Türken konnten es nie vergessen, dass der grösste und gefährlichste Gegner des Halbmondes am Bosporus der römische Papst war (2), zugleich das Oberhaupt ihrer katholischen Untertanen. Dieser ruhte nie: er mobilisiert das christliche Europa zu Kämpfen und Kreuzzügen gegen die Türken, er schliesst keine Bündnisse und lässt sich in keine Verhandlungen mit dem islamitischen Konstantinopel — gleich anderen christlichen Herrschern — ein. Darum sind die türkischen Behörden voller Argwohn und Misstrauen ge-

---

i Prinosi-Fontes et Studia, I. B., 80-99) und Peter Massarechi, später Erzbischof von Bar (Antivari) oder Jesuiten Thomas Raggio und Alexander Komulović (VANINO, *Op. cit.*, III. B., 157).

(1) « Il Vescovo non ardisce professare il suo carattere Episcopale mentre non è accompagnato dalle facoltà del Principe secolare, le quali per esercitar la giurisditione anco spirituale ricercano quei Barbari ne' Prelati Christiani, e le fan pagare molto bene, come sono necessitati d'ottenerle e pagarle i Prelati greci, che però professano liberamente il loro carattere... Il mancamento di queste facoltà è di gran disavantaggio à Prelati Latini nel dominio del Turco, che però sono obbligati à non palesarsi per tali, e quando avvenga che sian cognosciuti gran molestie sopportano e gravi pericoli corrono, da quali per mezzo del denaro da loro popoli vengono nell'occorrenze con gran carità liberati ». (Aus dem Bericht des ragusaner Gesandten Matthias Gundulić über die Lage der Christen in Bosnien, Serbien, und Bulgarien 1674., in *Regesta Fojnicensia,* S. 173).

(2) « Die Türken betrachten den Papst als den unter den Herrschern, der am fähigsten ist, Begeisterung unter den Christen zu erwecken und die christlichen Herrscher zum Kriege zu veranlassen, um den Türken Übles anzutun » (RICAUT, *Histoire de l'Empire Ottoman,* B. I, 231-232).

gen die katholischen Elemente im Reiche der Nachfolger Osmans. Darum geben sie ihnen in Friedenszeiten keine grossen Privilegien, wie den Orthodoxen, und in Kriegszeiten — öfters auch im Frieden — verfolgen sie dieselben blutig und rotten sie aus ([1]). Die Katholiken ihrerseits wollten nie ([2]) als türkische Soldaten, wenn auch nur zeitweise, dienen, was in den Dokumenten des XIV. bis XVII. Jahrhunderts von den Orthodoxen unzählige Male berichtet wird.

Wir geben zu, dass auch das orthodoxe Volk und der Klerus im türkischen Reiche materiell ausgesaugt, unterdrückt und oft hart verfolgt wurde ([3]). Besonders seit dem Ende des XVI. Jahrhunderts begann langsam ihre Lage sich zu verschlimmern. Die Aufstände gegen die Türken wurden immer häufiger, so dass man gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts ihre Lage von der der Katholiken kaum mehr unterscheiden konnte. Selbstverständlich ist hier die griechische Hierarchie des Phanar nicht gemeint, welche im Jahre 1766 die Abschaffung des Patriarchates von Peć durch einen kaiserlichen Ferman bewerkstelligte, und sich stets einer privilegierten Ausnahmsstellung erfreute.

Manche serbische Historiker ([4]) gehen viel zu weit, wenn sie, in Anbetracht der Verhältnisse gegen Ende des XVIII. Jahrhunderts, die Katholiken und Orthodoxen als vor den Türken stets und dauernd juridisch und faktisch gleichberechtigt darstellen. Das ist eine grundfalsche Auffassung der historischen Verhältnisse. Sowohl die griechische, als auch die serbische Orthodoxie schuf sich durch ihren Pakt mit der osmanischen Staatsmacht eine Ausnahmestellung, insofern dies überhaupt im

([1]) Smičiklas, *Dvijestogodišnjica osl. Slav.*, B. I., 82.

([2]) Äusserst seltene Ausnahmen sind uns trotzdem bekannt (Archiv. der Prop., *Vis. e Coll.*, vol. I, f. 63, nr. 42).

([3]) « Scismatici sono grandemente opressi dai Turchi » berichtet der Missionär Demski aus Montenegro im J. 1652 (Archiv der Propaganda, *Lett. Rif.*, vol. 220, f. 485 ff.) wie auch hunderte von ähnlichen Dokumenten.

([4]) « War vielleicht die Zunahme der Orthodoxen seitens der Türken favorisiert? Kann dem überhaupt jemand bei klarem Verstand Glauben schenken? Waren nicht den Türken alle christlichen Konfessionen egal? Wie konnten sie die Orthodoxen favorisieren, da es eben dieselben waren, die ihnen den freien Zugang nach Europa durch lange Jahre verrammelten? » V. Glušac, *Etliche Fragen aus der Vergangenheit Bosniens und der Herzegovina* (serbisch), Tuzla 1921, S. 39.

muselmanischen Staate erreichbar war. Die Katholiken dagegen « armselige Rajah », Herde ([1]), besser Vieh und « latin kafirs » (lateinische Ungläubige) genossen nur eine passive Toleranz, oft sogar nicht einmal diese. Im Vergleich mit den Katholiken war das orthodoxe Element in einer verhältnismässig viel besseren Lage. Das gilt noch bei weitem mehr von der orthodoxen Kirche und Hierarchie. Ein klassisches Beispiel hiefür bieten uns zahlreiche orthodoxe Klöster und Bistümer auf kroatischem Boden, gegründet zur Zeit der Türkenherrschaft im XVI. und XVII. Jahrhundert, besonders nach dem Jahre 1557 ([2]). Die Katholiken hingegen durften, z. B. in Bosnien, Slavonien und Dalmatien, weder neue Kirchen bauen noch Klöster oder Bistümer errichten; es wurden freilich manche Bistümer kanonisch besetzt, aber oft mit Unterbrechung von mehreren Dezennien. Ja, die Türken übergaben sogar einige katholische Klöster den Orthodoxen zum Gebrauch und Besitz, oder duldeten wohlwollend, dass auf ihrem Grund neue orthodoxe Kirchen errichtet wurden. So kamen die ehemals katholischen Klöster oder Kirchen: Čičevo (St. Petrus in Campo) bei Trebinje in der Herzegovina, Krupa, Rmanj und Moštanica in Bosnien, Orahovica in Slavonien, u. a., in den Besitz der Orthodoxen. Es gibt serbische Historiker, welche trotz evidenten gegenteiligen Zeugnissen der Dokumente die Ansicht vertreten, dass es sich hier gewiss oder wahrscheinlich um alte orthodoxe Klöster handelt ([3]). So ist im XVI. Jahrhundert Bosnien mit orthodoxen Klöstern überfüllt. Doch kann man von keinem einzigen mit Gewissheit nachweisen, dass es 100 Jahre früher, zur Zeit der

([1]) MIKLOSICH, *Die türkischen Elemente in den süd- und osteuropäischen Sprachen*, Wien 1889, B. II., S. 43.

([2]) Nach STANOJEVIĆ's, *Karte des Patriarchats von Peć* wurden im XVI. und XVII. Jahrhundert 38 « wichtigere » Klöster gegründet, mit den kleineren vielleicht das Doppelte. Nach dem Jahre 1557. wurden die Bistümer Arad, Pecs, Szeged, Budapest, Temisvar, Orahovica, Marča, Medak, Kostajnica (in Ungarn und Kroatien) neuerrichtet. Dr. RAD. GRUJIĆ im *Narodna enciklopedija S. H. S.* (II. B, 1029) erwähnt, dass der Patriarch Makarius vom Sultan die Bewilligung bekam, neue Klöster errichten zu können; er baute tatsächlich solche in Bosnien, Syrmien und Ungarn.

([3]) DAVIDOVIĆ, *Serbisch-orthodoxe Kirche in Bosnien und Herz.* (serbisch), S. 18; DR. VL. PETKOVIĆ in *Nationalencyclopedie* STANOJEVIĆ's II, 342.

bosnischen Selbständigkeit bestand (1). Gleichzeitig verloren die Katholiken zugunsten der Orthodoxen an Terrain und kirchlichen Objekten. Darum ist die Behauptung des Historikers Dr. PRELOG (2) vollkommen am Platze, dass der Zuwachs der Orthodoxen seit der Eroberung Bosniens in diesem Lande augenscheinlich stets mehr und mehr begünstigt wurde.

Nach dem Naturtrieb jeder Religion trachtete auch die orthodoxe Kirche, die Anhänger anderer Konfessionen für sich zu gewinnen. Da die islamitische Gesetzgebung im türkischen Staat ein solches Vergehen hinsichtlich der Muselmanen unmöglich machte, trachteten die Orthodoxen, ihre juridische Lage und die Hilfe der türkischen Staatsgewalt auszunützen, um wenigstens die Katholiken zu « bekehren » und sie zum Schisma und zum orientalischen Ritus hinüberzuziehen. Nach dem eben Dargestellten konnte dies den Türken gar nicht ungünstig erscheinen; freilich haben sie sich manchmal auch ganz indifferent verhalten.

In diesen Umständen sehen wir die Grundlage, von der aus die getrennten orientalischen Kirchen, zumal die serbische, leider mit Erfolg, sich bemüht haben, einen nicht unbedeutenden Teil der Katholiken des kroatischen Sprachgebietes auf ihre Seite zu ziehen.

2. – Die Verfolgung der Katholiken von seiten der orthodoxen Hierarchie.

Die orthodoxe Kirche trachtete allen Ernstes danach, ihre juridisch und praktisch günstigere Lage im osmanischen Reiche durch Bekämpfung katholischer Interessen reichlich auszunützen. Diese Tatsache gehört zu den überaus interessanten und instruktiven Kapiteln der Geschichte der Religionsverhältnisse in den Balkanländern.

Obwohl diese Tatsachen den Fachleuten nicht verborgen

(1) HILARION RUVARAC, *Nešto o Bosni* (*Godišnjaca Čupićeva*, II, 247). Nach seiner Ansicht konnte von allen serbischen Klöstern Bosniens allein Papraća vor der Türkeninvasion gegründet sein.

(2) PRELOG, *Geschichte Bosniens* (kroatisch), B. II., 54.

geblieben sind — so manche Schriftsteller (1) haben dieselben nebenbei erwähnt — ist der Stoff bis auf unsere Zeit einer systematischen Untersuchung und einem gründlichen Studium noch nicht unterzogen worden. Wegen des sehr umfangreichen Materials, das teils veröffentlicht, teils aber noch in den Archiven vergraben liegt, werden wir in dieser Darstellung hauptsächlich die Verhältnisse in Bosnien, namentlich jene im XVII. Jahrhundert, behandeln.

Die griechische, vom Jahre 1557 an auch die serbische Kirche trachteten immerwährend die Katholiken zu zwingen, ihnen die orthodoxen Kirchensteuern zu entrichten. Die Durchführung dieses Vorhabens wurde durch kaiserliche Fermane und Berate, ferner durch die türkischen Gerichte — und auch die Brachialgewalt des osmanischen Staatsapparates ermöglicht. Dies führte zu langdauernden und schweren Bedrängnissen der Katholiken, die sich nicht selten zu offenen Verfolgungen auswuchsen. Die Lage war oft so verzweifelt, dass sogar die Existenz der katholischen Kirche in einzelnen Gegenden gefährdet war.

Über die Verfolgungen des katholischen Klerus und des Volkes seitens der serbischen und griechischen Hierarchie haben in den kroatischen Ländern, speziell in Bosnien und der Herzegovina, die meisten Dokumente Matasović (2) und Fabijanich (3) veröffentlicht. Ausserdem ist ein reiches diesbezügliches Quellenmaterial in verschiedenen Dokumentensammlungen und Zeitschriften zu finden (4).

(1) Smičiklas, *Dvijestogodišnjica oslobodjenja Slavonije*, I. B., Zagreb 1891, 82-86; Batinić M. Vjenc. O. F. M., *Djelovanje Franjevaca u Bosni i Hercegovini za prvih šest vjekova njihova boravka*, II B., Zagreb 1883, 85 ff., 133-134, 172 ff.; Jelenić Dr. Julijan O. F. M., *Kultura i bosanski Franjevci*, I. B., Sarajevo 1912, 191-194; Dr. Prelog Milan, *Povijest Bosne*, Sarajevo, II B., 59, 156-162; Jastrebov, *Sadržaj fermana, koje je sebi izradilo katoličko sveštenstvo prema pravoslavnom mitropolitu hercegovačkom i bosanskom* (serbisch), in *Glasnik*, 48, 405-419; Balan, *La Chiesa Cattolica e gli Slavi in Bulgaria, Servia, Bosnia ed Erzegovina* (kroatische Übersetzung), Zagreb 1881, 217, 225 u. s. w.

(2) *Regesta Fojnicensia* in *Spomenik*, B. LXVII, S. 57-431

(3) *Firmani inediti dei sultani di Const. ai conventi francescani... di Bosnia e di Erzegovina*, Roma 1898.

(4) Zu sehen bei Horvat K., *Novi historijski spomenici za povijest Bosne i susjednih zemalja*, in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, Sarajevo 1909,

« Iniquae metropolitarum schismaticorum praetensiones », wie dieselben in den Dokumenten der Franziskaner öfters bezeichnet werden, haben in Bosnien früh ihren Anfang genommen, gleich nach dem Verfall des bosnischen Königreiches (1463), da noch ein beträchtlicher Teil des Landes der türkischen Gewalt nicht anheimgefallen war.

JELENIĆ (1) und BOŽITKOVIĆ (2) stellen wohl die Behauptung auf, dass dies von Seiten der orthodoxen Hierarchie zum ersten Male 1527 unternommen wurde, doch dies beweist nur, dass die ganze Frage dieser Verfolgungen noch nicht definitiv erforscht ist. Man kann im Gegenteil den sicheren Beweis erbringen, dass die Verfolgungen spätestens 1488 im Osten Bosniens um Zvornik herum im Flussgebiet der Drina (3), eingeleitet wurden. Interessant ist die Koinzidenz, dass die ersten Verfolgungen wie auch das erste spurlose Verschwinden des katholischen Elementes in Bosnien genau in derselben Gegend stattfanden (4). Unwillkürlich drängt sich uns der Gedanke auf, dass ein kausaler Zusammenhang zwischen den beiden Ereignissen bestehe.

Vom Jahre 1488 bis 1779 (5) sind die katholischen Gläubigen in Bosnien und der Herzegovina beständigen, nur durch kurze Intervalle unterbrochenen Belästigungen und Verfolgungen ausgesetzt, welche durch die schismatische Hierarchie veranlasst wurden. Es unterliegt keinem Zweifel, dass es sich hier um ein *richtiges System* von Unannehmlichkeiten und Verfolgungen handelt, welches seitens der Orthodoxen Kirche gegen die Katholiken angewendet wurde. Im XVI. Jahrhundert erwirkten die bosnischen Katholiken von den Sulta-

---

1-104, 313-424, 505-518; FERMENDŽIN EUSEBIUS O. F. M., *Acta Bosnae potissimum ecclesiastica,* Zagreb 1892; MANDIĆ Dr. DOM. O. F. M., *Acta Franciscana Hercegovinae,* I B., Mostar 1934; JASTREBOV, *Sadržaj fermana, koje je izradilo sebi katol. sveštenstvo kod Porte...* (serbisch), in *Glasnik Srpskog Učenog Društva,* B 48, Beograd 1880, 405-419; JELENIĆ JUL., *Izvori za kulturnu povijest franjevaca Bosne Srebreničke,* Sarajevo 1912 u. s. w.

(1) *Kultura i bos. Franjevci,* I, 192.

(2) *Kritički ispit popisa bosanskih vikara i provincijala,* Beograd 1935, S. 40. Beide übernahmen kritiklos die Behauptung von BATINIĆ, *Djelovanje,* B. II, 85.

(3) *Regesta fojnic.,* Nr. 6.

(4) Zu vergleichen: *Acta Bosnae,* 426-429, und *Glasnik Zemaljskog Muzeja,* 1909, 70.

(5) JELENIĆ, *Kultura i bos. Franjevci,* I, 208-209.

nen und verschiedenen Vezieren durch kaum erschwingliche Geldsummen 54 Fermane und Bewilligungen zur Abwehr der von der orthodoxen Hierarchie (1) erfolgten Angriffe.

Die Einzelheiten übergehend konstatieren wir, dass sich diese Dokumente auf 32 verschiedene Jahre beziehen (1514, 1517, 1524, 1527, 1548, 1555, 1561, 1562, 1563, 1564, 1565, 1566, 1567, 1568, 1569, 1573, 1574, 1575, 1576, 1577, 1579, 1583, 1584, 1585, 1587, 1589, 1590, 1591, 1594, 1595, 1597, und 1599) und demnach wahrscheinlich auf wenigstens ebensoviele Verfolgungen. Dass hiemit die Serie der Verfolgungen nicht gänzlich abgeschlossen war, schliessen wir aus dem Umstand, dass hier einzig die im *Archiv des Franziskanerklosters in Fojnica* befindlichen Dokumente angeführt wurden. Da nur die ersten 6 Dokumente der Wiederherstellung des serbischen Patriarchates in Peć vorangehen, sieht man, dass durch dieses Ereignis die Lage der bosnischen Katholiken nur noch bedeutend verschlimmert wurde. Man würde also nicht irren, wenn man die Urheber der Notlage und Bedrängnis der Katholiken nicht so sehr in Konstantinopel, als in Peć suchen würde.

Im XVII. Jahrhundert erfuhr die Lage der kroatischen Katholiken im Osmanenreich keine bedeutende Änderung. Die serbische und die griechische Hierarchie bedrängten auch weiterhin mit unerbittlicher Heftigkeit und Härte die Katholiken. Wieder ist es das *Archiv in Fojnica*, das uns in seinen Ferman-Sammlungen aus den Jahren 1610, 1614, 1615, 1618, 1619, 1623, 1626, 1627, 1629, 1635, 1662, 1665, 1668, 1679 und 1689 (2), viel Trauriges über die verfolgten Katholiken zu berichten weiss.

Diese Serie ist sehr lückenhaft; sie könnte durch andere Quellen wenigstens in etwa ergänzt werden, aber auch damit wäre noch keine endgültige Aufzählung gegeben. Hatischerife und Fermane zugunsten der Katholiken gegen die Orthodoxen sind auch in den Jahren 1604 (3), 1613 (4), 1622, 1648 (5), 1653 (6),

(1) *Regesta fojnic.*, Nr. 13, 17, 20, 22, 34, 39, 41, 44, 45, 46, 50, 52, 55 u. s. w.

(2) *Regesta fojnic.*, Nr. 208, 233, 238, 267, 296...

(3) Batinić, *Djelovanje*, II, 85; Balan, *Op. cit.*, 217.

(4) Jelenić, *Kultura i bos. Franjevci*, I, 192 für die Jahre 1613, 1622, 1661 und 1667.

(5) Jelenić, *Izvori za kult. povijest*, S. 18.

(6) Prelog, *Povijest Bosne*, II, 157.

1661, 1667, 1672 [1], 1675 [2], 1692, 1693 [3] und 1697 [4] erlassen worden. Der erste derselben ist herausgegeben « ad instantiam Romani Imperatoris » gegen die orthodoxen Griechen, Bulgaren und Serben, die den Katholiken viele Unannehmlichkeiten durch Geldstrafen und sonstige Schädigungen zufügten.

Das unmittelbare Ziel dieser ungerechtfertigten Anmassungen des hohen orthodoxen Klerus war, den Katholiken die Zahlung der Kirchensteuer unter Zuhilfenahme der türkischen Obrigkeit aufzuerlegen. Dies ist leicht verständlich, wenn die oft wiederholten Klagen des armen orthodoxen Volkes gegen die unersättliche Geldgier eines ansehnlichen Teiles der orthodoxen Hierarchie [5] in Berücksichtigung gezogen werden. Aber die Sache soll doch auch von einer anderen Seite beleuchtet werden. Die Türken legten den orthodoxen Patriarchen und Bischöfen unerträgliche Lasten auf an verschiedenen Gebühren, Abgaben und Strafgeldern. Dies war hauptsächlich der Fall, wo sich hoffnungsfrohe Kandidaten um einen Patriarchal- oder Bischofsstuhl, der seiner Besetzung harrte, im Wetteifer bemühten. Als z. B. im Jahre 1583 der Patriarch Jeremias II. wegen katholiken-freundlicher Tendenzen nach Rhodos in die Verbannung gehen musste, hat sein Nachfolger diese Würde den Türken um 12.000 Dukaten abgekauft. Als dieser, der Ignoranz und Simonie angeklagt, vom oekumenischen Patriarchalstuhle weichen musste, bewarben sich einige Kandidaten um dieses Amt. Metrophanes, der Metropolit von Philippopel, siegte über seine Mitbewerber, indem er die beträchtliche Summe von 24.000 Dukaten anbot. Aber auch die Partei des verbannten Patriarchen Jeremias ruhte nicht. Da es ihnen nicht möglich war, dem geliebten Kirchenfürsten neuerlich zur Patriarchenwürde zu verhelfen, sicherten sie diese beneidenswerte Stellung dem hochgebildeten Nicephorus für 40.000 Dukaten. Vergebliches Bemühen! Metrophanes opferte weitere 40.000 Dukaten, um die Schiedsrichter milder zu stimmen: er wurde

(1) Archiv der Propaganda, *Scritt. rif.*, vol. 436, f. 498r-499v; *Bosna*, vol. II, f. 96r.

(2) Ebenda, vol. 464, f. 293r.

(3) Batinić, *Djelovanje*, II, 172.

(4) *Franjevački vijesnik*, 1932, S. 311; Batinić, *Djelovanje*, II, 173-174.

(5) Balan, *La Chiesa Catt.*, 227; Davidović, *Srpska pravoslavna crkva u Bosni i Hercegovini* (serbisch), Sarajevo 1931, S. 35, 41, 49.

« schuldlos » befunden und Nicephorus musste nach Cypern ins Exil wandern ([1]).

Im Laufe der Jahrzehnte wechselten die Kandidaten für die Würde, nicht aber der traurige Schacher. Die auf diesem Wege zum Patriarchalstuhl gelangten Kandidaten trachteten aus Leibeskräften danach, die eingezahlte Gebühr mit Zinsen durch Verkauf von Bischofssitzen zurückzugewinnen. Das arme Volk seufzte und quälte sich ab, diese enormen Summen zusammenzubringen. Nun kamen auch die zahlreichen Metropoliten und Bischöfe hinzu, die ihre Stellung den Türken wie auch den Patriarchen mit barem Gelde bezahlten. Rechnet man die tausende von Goldstücken und die vielen πεσκέσσια (Bakschisch) dazu, die der Patriarch und die Bischöfe den Türken ausserdem noch bei gewissen Anlässen geben mussten ([2]), ist es einleuchtend, dass mehr als ein Grund da war, um immer grössere Massen unter die Religionssteuer zu zwingen, auch wenn sich darunter Katholiken befanden. Eine solche Lage schloss alle Gewissensskrupeln aus.

Die Abgaben, welche die Orthodoxen den Katholiken aufbürdeten, waren keineswegs gering. Anton Primi, der Bischof von Trebinje erwähnt im Jahre 1675 sechs verschiedene Steuern und führt deren Höhe genau an. Die orthodoxen Bischöfe forderten Steuergelder von allen katholischen Priestern, Familien, von jeder männlichen Person, die mehr als 16 Jahre zählte, wie auch von jeder Eheschliessung ([3]). Der Bischof Lišnjić von Makarska schreibt im Jahre 1672, dass sich die jährliche Forderung des Patriarchen auf 10 Dukaten von den Priestern und auf 100 Dukaten von den Bischöfen belief ([4]). Ja noch mehr, die Priester mussten sich die Erlaubnis zum Scheren des Bartes ([5]) (das sogenannte Bartgeld, « bradarina ») durch Geld erwirken. Die Katholiken litten stark an Geldmangel. Der hervorragende slavonische Franziskaner Lukas Ibrišimovic schildert im Jahre 1672 die drückende Lage der Katholiken. Der serbische « Vladika » (Bischof) habe sich im

([1]) Pichler Aloysius, *Geschichte des Protestantismus in der Oriental. Kirche*, München 1862, S. 23 ff.

([2]) Jorga N., *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1910, III B. 200.

([3]) Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 464, f. 294 r.

([4]) Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 490, f. 405 r, v.

([5]) *Regesta fojnic.*, Nr. 123, in der Fussnote.

Bund mit den Türken gegen die Katholiken erhoben. Diese wären eher bereit das blutigste Martyrium zu erdulden — denn schliesslich muss das Leben einmal enden — als ohne Unterlass unerschwingliche Geldsummen aufzubringen, die als Lösegeld gefordert wurden. Niemand besitze den Mut, auf die Ankunft des Vladika zu warten. Alle fliehen, selbst die Klöster seien ohne Insassen (1). Damit die Katholiken den Angriffen seitens der orthodoxen Hierarchie nicht unterlägen, war der katholische Klerus, namentlich jener des Franziskanerordens, notgedrungen auf langdauernde Prozesse vor dem türkischen Tribunal angewiesen, es mussten auch kaiserliche Fermane aus Konstantinopel beschafft werden, was nur durch hohe Geschenke an die Richter erreichbar war. Diese überaus schweren Verhältnisse stürzten die Franziskanerklöster tief in Schulden, so dass sie manche Klöster verlassen mussten, um im Walde Unterkunft zu suchen.

Im Jahre 1672 wird die Propaganda in einem erschütternden Schreiben vom Provinzial und Definitorium der Franziskanerprovinz Bosna Argentina um Hilfe angefleht. Es handle sich um eine Schuldenlast von 5000 Dukaten mit 20 % Zinsen, die das Kloster des hl. Johannes des Täufers in Sutiska aufs schwerste bedrücke. Die Schulden enstanden infolge gerichtlicher Prozesse « per non soggiacer al Patriarca de Scismatici, qual pretendeva estraerli con tutti li Catholici dalla Chiesa Romana e sottoporli all'ubbidienza e rito della sua et per continue avanie del tiranno Patrone ».

Die Kirchengewänder wie auch Kirchengefässe, angeschafft in langen Jahrhunderten, seien verpfändet. Nun sei alles verloren und die Priester in Wäldern und Höhlen verborgen. Falls es nicht gelinge, das Kloster zu retten, würden 50.000 Seelen, die durch das Taufwasser reingewaschen seien und durch die süsse Milch des Wortes Gottes und seiner hl. Sakramente genährt würden, aussichtslos dem schrecklichen Joche der Schismatiker anheimfallen (2). — Glücklicherweise gelang es, das Kloster in Sutiska zu retten und gleichzeitig 50.000 Katholiken der drohenden Gefahr des Abfalls zu entwinden.

Da es der orthodoxen Hierarchie nicht gelang, die Katho-

(1) *Starine*, B. 30, S. 152.

(2) Archiv der Propaganda, *Bosna*, vol. II, f. 96 r.

liken zu unterwerfen, trachtete sie wiederholt danach, ihnen wenigstens zu schaden, wobei die Bosheit ihre abscheuliche Rolle spielte. Im Hirtenbrief vom 17. Februar 1777 verkündet der apostolische Vikar im ottomanischen Bosnien Markus Dobretić den Jubiläums-Ablass und berührt dabei auch die serbische Hierarchie. « Da wir in dieser traurigen Provinz unter Ungläubigen und, was noch weit ärger ist, unter Schismatikern leben, die uns vor den Tribunalen derart verleumden, dass sie durch ihre Einfälle selbst die Teufel übertreffen, weil sie uns knechten und unsere heiligen Stätten in jegliches Elend stürzen wollen und bereit sind, uns mit Geldstrafen und Ausplünderung an den Leib zu rücken » (1).

Wäre es den Katholiken nicht gelungen, den ungerechten serbischen und griechischen Abgaben im Türkischen Kaiserreich gröstenteils hartnäckigen Widerstand zu bieten, wären sie gewiss der nahen Gefahr verfallen, selbst ihren katholischen Glauben einzubüssen. Das Volk war meistens so arm, dass es mit knapper Not seine Seelenhirten, die hinsichtlich materieller Güter nicht anspruchsvoll waren, erhalten konnte. Der Missionär Vušković meinte, vier oder fünf Priester würden für 8000 Katholiken Montenegros kaum genügen, aber das Volk sei so arm, dass es nicht einmal Brot, ohne Getreide kaufen zu müssen, auftreiben könne um einem Priester den Lebensunterhalt zu verschaffen (2).

Wären die drückenden, von der orthodoxen Hierarchie auferlegten Religionssteuern dazu gekommen, wäre das Volk zweifellos unter der Fiskalbürde zugrunde gegangen, und gar mancher hätte als Emigrant sein Vaterland oder seine Religion verlassen, um die Unerträglichkeit des Lebens zu mildern. Das von der orthodoxen Hierarchie endgültig verfolgte Ziel war die Trennung der Katholiken vom Hl. Stuhle und der Abfall zum Schisma. Schrittweise sollte dies erreicht werden, durch Steuerzwang an erster Stelle, dann durch völlige Unterwerfung unter die Jurisdiktion der orthodoxen Hierarchie und später durch Aufdrängen des byzantinisch-slavischen Ritus, insofern es sich um Katholiken vom lateinischen Ritus handelte. Es ist klar, dass eifrigere orientalische Bischöfe danach streben

(1) Jelenić, *Izvori za kulturnu povijest,* 50-51.

(2) Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 152, f. 205rv.

mussten durch die tiefe Abneigung gegen den Hl. Stuhl, die in der getrennten Glaubensgemeinschaft so starke Wurzeln geschlagen hatte. Aber auch jene, deren Triebfeder das Geld war, mussten ein definitives Übertreten der Kathotiken zur griech. Orthodoxie anstreben, denn nur auf diese Art wurden ihre Einkünfte aus der Taschen « des lateinischen Volkes » sichergestellt.

Die Spuren dieses Strebens der griechischen und serbischen Kirche können wiederholt selbst in den offiziellen, von der Hohen Pforte zugunsten der Orthodoxen wie auch zur Abwehr der Katholiken erlassenen Dokumenten, entdeckt werden. Die Fermane heben immer wieder hervor, wie eifrig sich die Orthodoxen ans Werk machten, um den Katholiken nicht nur ihre Religionssteuer, sondern auch ihren Ritus und ihre Jurisdiktion aufzubürden (1). Die Orthodoxen wollten auch die Erlaubnis erwirken, kraft deren es ihnen gestattet wäre, in den katholischen Kirchen ihren Gottesdienst zu feiern, dem katholischen Volke daselbst zu predigen u. s. w. (2).

Im orthodoxen Kloster Duži in der Herzegovina ist ein von Mahmut I. im Jahre 1731 ausgestellter Ferman erhalten. Im demselben wird dem Patriarchen Arsenius IV. freies Vorgehen gegen die Katholiken gestattet. Unter anderem heisst es da: « Die Priesterschaft der lateinischen Kirche in Bosnien soll ihre ohnehin ungültigen Kanone und ihren abscheulichen Glauben verlassen, dem Patriarchen volle Anerkennung zollen und seinen Worten, die sich auf den orthodoxen Glauben beziehen, volles Gehör schenken, ja sie sollen sich auch in Angelegenheiten, die den Gesetzen unterliegen, nur an ihn wenden (3).

Es ist selbstverständlich, dass die von den Katholiken geschriebenen Dokumente nur noch hartnäckiger das geistige Ziel dieser Verfolgungen bekämpften.

Die Orthodoxen klagten im J. 1672 den Bischof Lišnjić vor dem türkischen Gerichtshof an, weil er sich weigert, die Reli-

(1) *Regesta fojnic.*, Nr. 172, 233, 546; *Acta Hercegovinae* nr. 209; Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien und der Herz., 1912, XII, 315 u. s. w.

(2) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Bosna,* vol. II, f. 97 r; ähnlich in *Acta Herc,* Nr. 209, S. 214; *Regesta fojnic.* Nr. 233 u. s. w.

(3) *Glas* Srpske Kralj. Akademije, XI, 186.

gionssteuer zu bezahlen, weil er dem Patriarchen von Konstantinopel sich nicht unterwerfen will und seiner Liturgie keine Beachtung schenkt.

Mehrere Geschichtsschreiber, darunter besonders Franziskaner (1), beschreiben in ihren Werken die Bedrängung der Katholiken von Seiten der orthodoxen Metropoliten. Sie bleiben jedoch gewöhnlich an der Oberfläche der Sache und heben nicht deutlich genug hervor, dass die Steuern und die Unterjochung der Katholiken durch die orthodoxe Hierarchie konsequent zum Abfall vom katholischen Glauben führten. SMIČIKLAS (2) erwähnt an einer Stelle nur nebenbei, dass die Orthodoxen von den Franziskanern und Katholiken die Annahme des griechischen Ritus und ihrer Religion forderten.

Mehr Klarheit als bei den Historikern ist in den Dokumenten zu finden. Bischof Primi, sonst ein unermüdlicher Unionsförderer und aufrichtiger Freund orthodoxer Mönche in der Herzegovina, stellt an einer Stelle, wo er von dem Eintreiben der Kirchensteuer seitens der Orthodoxen im Jahre 1674 spricht, geradezu klassisch den wahren Zweck der Katholiken-Verfolgungen heraus. « Gli scismatici in virtù del decreto vanno opprimendo quei poveri Cattolici, non contenti di quanto li concede il Gran Turco, scorrono di più con una truppa di Turchi, et à viva forza pigliano da detti Cattolici (di Erzegovina) dieci volte più di quello, che sta espresso nel Decreto dichiarandosi apertemente di volergli ogn'anno così molestare' sino à tanto, che si faranno scismatici. Onde non potendo resistere à tante gravezze, quei poveri Cattolici stanno in procinto di perdersi; et di già si sono dichiarati col Vescovo, che non rimediandosi à detto disordine, sarebb⟨er⟩o astretti di passar al Rito Greco » (3).

Der Bischof von Trebinje Anton Primi erkannte wohl die grosse Gefahr der Apostasie. Keinen Moment zögernd reiste er nach Rom, um durch Vermittlung christlicher Gesandten bei der Hohen Pforte die Durchführung des fatalen Fermans zu

(1) JELENIĆ, *Kultura i bosan. Franjevci*, I, 191-194; BATINIĆ, *Djelovanje Franjevaca*, II, 133-134, 172 ff.; ZLATOVIĆ, *Franovci i Hrvatski puk u Dalmaciji*, Zagreb 1888, S. 62-64.

(2) SMIČIKLAS, *Dvijestogodišnjica oslobodjenja Slavonije*, B. I, S. 83.

(3) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Scritt. Rif.*, vol. 464, 293 v.

verhindern. Bisher hatten schon öfters Gesandte Frankreichs, des Römisch-deutschen Kaiserreichs, der Republiken von Venedig und Dubrovnik (Ragusa) bei der Pforte (1) zugunsten der in der Türkei lebenden Katholiken, auch jener in den unterworfenen kroatischen Ländern (2) erfolgreich interveniert.

Aus Rom kehrte Primi untröstlich zurück. Alles scheint vergebens. Man kann nicht helfen, obwohl « se non si rivocasse l'ordine (del Gran Turco), tanto danevole e pernicioso, correva pericolo di perdersi la maggior parte della christianità in quelli paesi » (3). Ein ausserordentlicher ragusaner Gesandter, der geschickte Marinus Kaboga, rettet endlich die Situation, und der Ferman des Sultans wurde zurückgezogen (4).

Der geistreiche Vertreter Ragusas an der Hohen Pforte, Mathias Gundulić, war gleicher Ansicht über die Nähe der Gefahr im Jahre 1674. In der sakrilegischen Besteuerung der Spendung der hl. Sakramente und der Darbringung des hl. Messopfers sieht er « pregiudizio gravissimo della fede e disciplina » und auch « ruina et esterminio totale della vera Religione in tutto il Levante » (5).

Es wird gewiss nicht uninteressant sein zu erfahren, welchen Deckmantels sich die orthodoxen Bischöfe bedienten, um sich die Katholiken in religiöser Hinsicht zu unterwerfen. Die zahlreichen Fermane der Sultane durchzieht stets der ihnen durch die Orthodoxen suggerierte Gedanke, dass der Katholizismus und die Orthodoxie eine und dieselbe Kirche und Religion seien (6). Die Vertreter der Katholiken mussten daher schroff bei den türkischen Gerichtshöfen die listige Erdichtung zuerst widerlegen: « Wir gehören der lateinischen Religion an, unsere Sekte ist grundverschieden von der Religion der ungläubigen (Kjafirs) Serben, Griechen und Wallachen » (7). Bei anderen Gelegenheiten wie z. B. in der südlichen Herze-

(1) I. de Testa, *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Etrangères*, XI vol., Paris 1864 ff.

(2) *Regesta fojnic.*, Nr. 546, 613, 755 u. s. w.

(3) Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 492, f. 89.

(4) *Acta Herceg.*, Nr. 209.

(5) *Regesta fojnic.*, Nr. 621, p. 176-177.

(6) *Regesta fojnic.*, Nr. 172, 238.

(7) *Regesta fojnic.*, Nr. 238.

govina [1] berief sich die serbische Hierarchie auf die hundertjährige Praxis der Zahlung der Kirchensteuer von Seiten der Katholiken. Inwiefern auch das nicht wieder rein erdichtet ist — nicht selten, nach Zeugnis der Dokumente operierte die orthodoxe Hierarchie mit solchen Argumenten — wäre es ein Beweis für unsere Behauptung, dass eine so lange dauernde Praxis zum unvermeidlichen Abfall zum Schisma führen musste. Die südliche Herzegovina ist dafür ein echtes Schulbeispiel.

Die Katholiken, den andauernden Angriffen der amtlichen orthodoxen Kirche ausgesetzt, befanden sich in einer schweren, oft sogar verzweifelten Lage. Gewöhnlich bediente sich das orthodoxe Episkopat der Methode der Einschüchterung mittels kaiserlicher Verordnungen und Urteilssprüche der türkischen Gerichtshöfe. Um einen sicheren Erfolg zu erzielen, wählten sie die schwersten und düstersten Momente im Leben des katholischen Klerus und Volkes. So wenden sich z. B. die orthodoxen Kläger an das Gericht in Mostar, gerade als der Bischof Marijan Lišnjić O. F. M. sein Todesurteil wegen Spendung der hl. Taufe an 26 Muselmanen erwartete [2].

Ebenso versuchte Kalinikus, der Patriarch von Peć, die Katholiken mit Hilfe des türkischen Gerichtshofes in Sarajevo, 1697 zur Untertänigkeit zu zwingen, gerade in der Zeit, wo der Hass der Türken gegen die christlichen Untertanen, wegen der beständigen Niederlagen seit der Belagerung Wiens (1683) und der Massenauswanderung der Katholiken aus Bosnien, seinen Höhepunkt erreicht hatte. Mit einem Kostenaufwand von 3000 Goldstücken gelang es den Katholiken, sich mit Erfolg dieses Angriffs zu erwehren [3].

Dazu kamen noch Leibesstrafen, mit welchen die orthodoxen Bischöfe manchmal Katholiken bestraften. Als der Metropolit Sabbatias, von 12 Türken begleitet, eben in der West–Herzegovina im Jahre 1575 gewaltsam die Kirchensteuern sammelte, liess er das katholische Volk unbarmherzig prügeln

[1] *Regesta fojnic.*, N. 51. — Jastrebov (*Op. cit.*, 417) schreibt: « Der Eroberer Konstantinopels gab durch einen besonderen Vertrag (" Ahdname ") nur dem griechischen Patriarchen eine allgemeine Amtsgewalt über alle Christen. Ohne dies hätten die Griechen und Serben die Katholiken in Ruhe gelassen ». — Cf. *Glasnik Zem. Muz.*, 1908, 115.

[2] Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 436, f. 498 r v.

[3] *Franjevački vijesnik*, 1932, S. 311.

und den Franziskanerpater Johannes kopfabwärts eine Zeitlang hängen [1]. Gemäss den Briefen des Bischofs von Sophia Petrus Zlojutrić O. F. M. (Salinates, Soljanin, weil er aus Soli, gegenwärtig Tuzla, in Bosnien gebürtig war) aus dem Jahre 1611, durchzog der orthodoxe Metropolit von Sophia jährlich katholische Dörfer Bulgariens und tat alles, um dieselben mit Gewalt sich zu unterwerfen. Umgeben von ärgstem türkischen Gesindel beschimpfte er die katholischen Heiligtümer und liess das Volk fesseln und schlagen. Er hetzte fortwährend die Türken, das katholische Volk zu verfolgen und ihm Schaden zuzufügen [2]. In Slavonien war die Lage keineswegs besser. Die Katholikenverfolgungen von Seiten des Patriarchen Cyrillus Lukaris (1632) glichen nach einer, gewiss übertriebenen Aussage der eingekerkerten Priester den altchristlichen zur Römerzeit. Der Patriarch trieb, es war strenger Winter, sechs Franziskaner aus Našice in Ketten vor sich. Der greise Priester Simon Matković mit zwei Leidensgenossen wurde im Gefängnis misshandelt und mit Stricken arg geschlagen. Eiserne Fesseln wurden ihnen um Hals und Hände gelegt. Ihre Nahrung war steinhartes Brot, ihr Trank Eiswasser. Bei der Kälte und den Leiden, die sie ertragen mussten, sind sie kaum am Leben geblieben [3].

Dies sind jedoch nicht die einzigen Episoden aus der Zeit der Katholikenverfolgungen durch die orthodoxe Hierarchie [4].

(1) *Acta Herceg.*, Nr. 26.

(2) « Ho patito molti mali... dal metropolita greco scismatico di Soffia, inimicissimo della santa fede Romana, venendo ogn'anno à loro volendo sottomettere popoli catholici al suo scismatico imperio, dimandandoli ingiuste impositioni di denari... ligandoli, battendoli, menando in aiuto in compagnia, dove più crudeli Turchi può trovare, biasimando le sante osservanze del santo rito romano, eccitando li crudeli Turchi contro li popoli nostri, persuadendoli a farci danni e persecutioni » K. Horvat, *Neue historische Dokumente für die Geschichte Bosniens und der Nachbarländer* (kroatisch) in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, 1909, S. 328-329.

(3) *Acta Bosnae*, 422; Smičiklas, *Dvijestogodišnjica oslobodjenja Slavonije*, I, 84.

(4) « Cum in tantum nos tyrannorum crudelitas oppresserit, quod... vinctos, carceri mancipatos, flagellatos, spoliatos ac tres ex nostris vix semivivos reliquerit... Minime permittentes nos monasteria inhabitare nisi prius persoluta tria millia nummorum; idcirco ne scintilla fidei in his infidelium partibus omnino extinguatur, non habentes nos unde ista dare, ad Summum Pontificem, Reges, Principes, Duces et Barones, cunctosque christianos hu-

Bei solcher Sachlage ist es begreiflich, dass in den Herzen der Katholiken eine grosse Erbitterung gegen die hohen Würdenträger der orientalischen Kirche herrschte [1]; das rechte Mass des Erlaubten wurde manchmal in Aufregung und Verzweiflung überschritten. So z. B. als im Jahre 1661 der orthodoxe Metropolit Kalinikus vor dem Kadi von Livno (Westbosnien) mit seinen ungerechten Forderungen gegen die Katholiken auftrat, erstürmte und zerstörte das aufgebrachte katholische Volk das türkische Gerichtshaus. Dem Kläger gelang es mit knapper Not das nackte Leben durch die Flucht zu retten [2]. Es ist aber auch ein trauriger Vorfall bekannt, den wir keineswegs rechtfertigen wollen. Ein serbischer Metropolit, « diabolicus homo » von der *Franziskanerchronik* VELIKANOVIĆ's genannt [3], der in der Gegend von Požega in Slavonien mit Hilfe eines bewaffneten Türkengefolges von den Katholiken Kirchensteuer rücksichtslos eintrieb und sie auf eine unerhörte Weise zur Annahme des orientalischen Ritus

---

militer recurrentes auxiliumque postulantes, te (scl. P. Lucam Jurišić) ...ut cunctos adire valeas, destinamus ». (Aus dem Briefe des bosnischen Franziskanerprovinzials *P. Stefan Zlatarić* im J. 1604; bei BALAN, *Le Relazioni fra la Chiesa Cattolica e gli Slavi*, kroat. Übersetzung, S. 217). — P. Nikolić berichtet 1662 « de tribulatione, quam Franciscanis christianisque intulit Vladica, schismat. episcopus, denuo iterum atque iterum uti rabiosus lupus vexans et molestans nos... ut Bagna Luchae... catholici causa superandi litem et molestiam dicti patriarchae Pechensis 5000 imperalium exceptis donis et rebus aliis consumpserunt usque modo et Constantinopolim profecti sunt. Nobis autem... Vladica non modicum damnum intulit cum Turcico brachio, Janiczarorum societate fultus, toto conatu catholicos sibi subditos volens... » (*Bogosl. smotra*, 1930, 41).

(1) Es schreibt z. B. der bosnische Bischof *Nikolaus Ogramić-Olovčić*, O. F. M. im J. 1679 an den deutschen Kaiser u. a. folgendes: « Appresso questi Tribunali Turcheschi, dove altro non si riguarda, che denaro, noi non habiamo fra pochi anni consumato non solo troppo grande somma di denaro, mà di più tutta la sostanza, et per la tyrannica mortificatione delle carceri, di fame e sete, di mortiferi bastoni et infinite altre straggi, la vita istessa in tanto, che più non possiamo sostenere ne chiese, ne conventi, ne cristiani, che passano di cento milla, et tutto ciò per indicibil oppressioni, che patino da quella ignorantissima e sporchissima Canaglia di detti sacrilegi Pachiare, e Vladiche greci, capitali inimici della s. Romana chiesa... » (M. PERVAN, O. F. M. in *Franjevački vijesnik*, Sarajevo, 1937, S. 35).

(2) JELENIĆ, *Kultura i bos. Franjevci*, B. I, 193, 194.

(3) *Starine*, B. 22, S. 47.

zwang, wurde von den katholischen Hajduken nächtlich überfallen und samt seiner zahlreichen Begleitung erschlagen (1).

Die 300-jährige Verfolgung der Katholiken beschränkte sich manchmal auf einzelne Gegenden, nicht selten aber erstreckte sich dieselbe über weite türkische Gebiete, die mehrere ehemalige Königreiche umfassten. Keine Provinz wurde von dieser Plage verschont: Kroatien, Slavonien, Dalmatien, Bosnien, Herzegovina, Montenegro, Serbien, Ungarn, Bulgarien, ja sogar Nordalbanien, wo sonst fast keine Orthodoxen damals lebten. Selbstverständlich hatten die Patriarchen eine grössere Macht und grösseren Wirkungskreis als gewöhnliche Bischöfe und Metropoliten. In dieser Hinsicht ist u. a. ein Ferman (2), den der Metropolit Simeon von Peć erwirkt hatte, für den grossen Steuerappetit des serbischen Episkopates recht charakteristisch:

« Alle Lateiner, bzw. Ungarn, Kroaten (« Šokci »), Gvardianen, Lužaner (3), Albanier, wie auch das übrige christliche Volk und der Klerus, welche die betreffenden Länder bewohnen, müssen ausser den staatlichen Steuern auch Almosen (dem Patriarchen) zahlen, wie es von jeher der Brauch war, sodann die Gebühren für Trauungen... ».

Auf diese Weise wurden die Katholiken der Gefahr ausgesetzt, der orthodoxen Hierarchie gegenüber steuerpflichtig und ihrer Jurisdiktion unterworfen zu werden. Das hätte konsequent zum allgemeinen Abfall vom katholischen Glauben

(1) P. Paolo da Rovigno, in *Nobil memoria della visita in Provincia Bosna Argentina* (*Starine*, B. 23, S. 35) sagt, dass der ermordete Vladika « voleva il tributo non solo dalli scismatici, suoi sudditi, nostri capitalissimi nemici, peggio che Turchi, ma anco dalli nostri cattolici ». — Velikanović's, *Chronik* gemäss: Vladika « venit de Constantinopoli cum ordine Imperatoris, ut omnes catholicos aut ritum graecum amplecti cogeret aut sectam Turcarum » (*Starine*, B. 22, 47). Ähnlich spricht Petretić, der Bischof von Zagreb, in einem Briefe an die Hofkanzlei 1662: « Persecutio ex parte patriarchae serbici in Albania tam vehemens fuit, eo fine, ut catholici schismatici, franciscani autem kalogeri fiant, ut catholici haud pauci islamismum potius quam ritum schismaticum amplecti maluerunt. Deinde idem patriarcha in Bosnam transiens catholicis minabatur, se eis eadem inferre velle ut Albaniensibus, nisi secundum firmanum ei obedientiam praestarent » (*Bogosl. smotra*, 1930, 40).

(2) *Glasnik Zem. Muzeja*, 1908, 115.

(3) Ein Stamm in Montenegro.

geführt. In gewissen Zeitpunkten [1] war die Gefahr der Apostasie so gross, dass z. B. im Jahre 1632 gefangene Priester die (übertriebene) Befürchtung äusserten, falls die Verfolgung noch drei Jahre anhalte, werde der Katholizismus in Ungarn und Slavonien ausgerottet sein [2].

Wenn wir der elenden Lage der Katholiken, besonders in der Diaspora und in den Grenzgebieten gedenken, wenn wir ferner die 300-jährigen beharrlichen und listigen Versuche der orthodoxen Hierarchie, die weder mit Geldstrafen sparte noch vor körperlichen Misshandlungen zurückschreckte, in die Wagschale legen, wenn wir weiterhin den schreienden Priestermangel und die ziemlich verbreitete Unwissenheit der Volksmassen in Betracht ziehen, wenn wir das alles erwägen, können wir gewiss mit moralischer Sicherheit darauf schliessen, dass die erwähnten Belästigungs- und Zwangsmethoden der orthodoxen Hierarchie eine wichtige Rolle bei den Abfällen verschiedener katholischer Gegenden, Dörfer und Familien zur « Orthodoxie » gespielt haben, obwohl die bisher aufgefundenen Dokumente davon direkt nur Weniges erwähnen.

Die orthodoxen Autoren, welche in schroffer Verurteilung der katholischen « Intoleranz » allgemein übereinstimmen, vertreten in der Frage der sonderbaren Methoden zur Bekehrung der Katholiken mit Hilfe des türkischen Staatsapparates verschiedene Ansichten. Der Archimandrit Hilarion Ruvarac verurteilt sie scharf. « Ein solches Vorgehen von Seiten der serbischen Patriarchen lässt sich keineswegs entschuldigen » [3]. Protopresbyter Svetislav Davidović sagt, dass das « historische Tatsachen seien, die man nicht leugnen, wohl aber bei damaligen Verhältnissen leicht verstehen könne » [4]. Man wird aber, scheint es, weniger leicht diese indifferente Aussage Davidović's verstehen, wenn man sieht, mit welcher Entrüstung er in demselben Werke einige seltene Konversionsfälle und die katholische Propaganda zur Zeit des Erzbischofs Dr. Stadler hervorhebt. — Recht originell ist die Ansicht des Russen Jastrebov in dieser Sache. Nach seiner

(1) Archiv der Propaganda, *Lett. Rif.* vol. 492, f. 89; vol. 464, f. 293r; vol. *Bosna* II, 96r; *Acta Bosnae*, 422 u. s. w.

(2) *Acta Bosnae*, 422.

(3) *O pečkim patrijarcima*, 79.

(4) Srpska prav. crkva u B. i H., 54.

Auffassung liegt eigentlich die ganze Schuld auf Seite der Katholiken, besonders der bosnischen Franziskaner. « Alle diesbezüglichen Fermane sind auf Drängen der Franziskaner, katholischer Missionäre, erlassen, um dadurch einen grösseren Einfluss auf das serbische Volk jener Gegenden ausüben und es leichter "latinisieren" zu können » (1). PRELOG spottet sarkastisch über diese paradoxale Behauptung und nennt sie ein reines Phantasieprodukt (2).

Zum Schlusse noch eine Randbemerkung. Soweit es mir bekannt ist, hat bisher niemand das feindliche Verhalten der orthodoxen Hierarchie gegenüber den Katholiken mit den gleichzeitigen Unionsbestrebungen der orthodoxen Patriarchen, Bischöfe und Klöster in Zusammenhang gebracht und kritisch erforscht. Es ist z. B. eine notorische Tatsache, und es ist nicht die einzige dieser Art, dass in der Herzegovina in der zweiten Hälfte des XVII. Jahrhunderts mehrere Fälle der formellen Union einzelner Metropoliten (hl. Basilius von Ostrog und Avakum) (3) und gewisser Klöster wie Zavala, Tvrdoš und Zitomislići (4) mit dem Hl. Stuhle vorkamen, aber auch zu gleicher Zeit zahlreiche Versuche, die herzegovinischen Katholiken unter die Steuerpresse zu bringen und unter den Gehorsam der serbischen Hierarchie zu beugen. Es wäre noch vielleicht verständlich, wenn die damals unierten orientalischen Priester bei der Trauung die römisch-katholische Braut zur Annahme des slavisch-byzantinischen Ritus als Ritus ihres Bräutigams aufforderten, beziehungsweise zwangen, obwohl der Bischof Antonius Primi O. F. M. dagegen entschieden protestierte. Der Bischof selbst gibt zu, dass sie « doppo che furono ridotti.... alla divotione della fede cattolica, pare che vadino più moderati e miti..... Per il passato, quando un scismatico prendeva per moglie una donna cattolica, la facevano abiurar la Croce latina, il Sommo Pontefice, il Sacramento in azimo et li riti latini » (5).

Dagegen kann man kaum eine befriedigende Erklärung für die Belästigungen und Steuererpressungen von den Ka-

(1) *Op. cit.* 405.

(2) *Povijest Bosne* II, 159.

(3) *Acta Hercegovinae* Nr. 163, 166, 196.

(4) Siehe die Noten auf der Seite 169 unserer Zeitschrift.

(5) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Lett. Rif.* vol. 492, f. 84 und 85.

tholiken finden, wenn es sich um wirklich Unierte gehandelt hat. Waren die unierten Bischöfe und Mönche zu schwach, um das verhindern zu können oder haben sie es nicht tun wollen? Allerdings herrschte auch bei dem unierten Klerus eine nicht leicht verständliche Haltung gegenüber allen diesen Dingen. Sie kommt z. b. zum Vorschein im Briefe des unierten Bischofs von Montenegro Bessarion vom April 1647 (1). Bessarion versucht einigermassen das Bedrängnis des katholischen Volkes durch die orthodoxe Hierarchie zu erklären und zu entschuldigen. Genügte es aber, dass ein unionsfreundlicher Patriarch, wie es Paisius (1614-1648) immer war, nicht befahl, dass die Katholiken wegen ihrer Religion von der orthodoxen Hierarchie verfolgt würden? Wäre es nicht seine Pflicht gewesen, solche Versuche energisch zu vereiteln? Über die Aufrichtigkeit der Union mancher unierter serbischer Bischöfe und Mönche bestanden schon im XVII. Jahrhundert bei den bosnischen Franziskanern ernste Zweifel (2). Wir wollen aber kein voreiliges Urteil darüber bilden, da man mit grosser Vorsicht Personen, Orte und Zeiten voneinander unterscheiden und alle einschlägigen Momente in Erwägung ziehen muss. Wir behaupten nur, es wäre jedenfalls eine spezielle Studie in dieser Hinsicht vom grossen Interesse und Nutzen für die genauere Beurteilung und ein besseres Verständnis der Unionsfrage bei den Serben im XVII. und XVIII. Jahrhundert.

(1) « Heilige und gottgeehrte, auserwählte Versammlung, heilige Kongregation! Euer Diener Bessarion, Bischof von Montenegro und des Klosters Cetinje. Unlängst habe ich Euere heiligen Briefe erhalten, worin mir Euere hl. Versammlung schreibt und aufträgt, ich solle bei unserem Patriarchen Fürsprache einlegen zu Gunsten Euerer Leute und Untergebenen, die in diesen Gebieten unter dem bösen Herrn leben. Der Patriarch befiehlt das nicht und will nicht, dass solche Sachen geschehen. Auch ist nicht alles wahr, was Euere Glaubensgenossen berichten. Wenn Unverständige von unserer und Euerer Seite zusammenkommen, dann geschehen Dinge, die sich nicht geziemen. Ich bin beim Patriarchen gewesen und habe mit ihm gesprochen. Er befiehlt, dass solche Sachen nirgends mehr vorkommen... » (ARCHIV DER PROPAGANDA, *Lett. Rif.* vol. 176, f. 206 r).

(2) « Advertendum est, quod quidquid S. Cong. de Propaganda quibusdam callugeris schismaticorum interdum pecuniae subministrat, totum illi pro talibus Turcici Imperatoris diplomatibus adversum nos impendunt, ut nostri catholici evidenter probant » (aus dem Briefe des Bischofs von Bosnien OGRAMIĆ-OLOVČIĆ, im J. 1675., in *Starine* B. 36, S. 138).

3. Seelsorgermangel.

Ein für die Geschichte der katholischen Kirche des kroatischen Sprachgebietes verhängnisvoller Umstand war der Mangel an Geistlichen und Bischöfen. Die meisten der bereits angeführten Dokumente, in denen vom Abfall der Katholiken zum Prawoslawentum die Rede ist, erwähnen gleichzeitig den grossen Mangel an Geistlichen, ja: sie bezeichnen ihn als unmittelbare Ursache für den Uebertritt der Katholiken zu anderen Religionsbekenntnissen. Gerade jene Gegenden, die am meisten unter dem Klerusmangel zu leiden hatten, sind in den stürmischen Zeiten des XVI. und XVII. Jahrhunderts am schwersten davon betroffen worden, so dass sie den katholischen Charakter und den römischen Glauben fast vollständig einbüssten. Dies war in erster Linie in Montenegro und der südlichen Herzegovina der Fall. — Dagegen, in jenen Gebieten, wo es verhältnismässig genügend Geistliche gab und wo dieselben auf der Höhe ihres Berufs standen, waren die Abfälle von der katholischen Kirche viel seltener, trotz den stellenweise äusserst heftigen Verfolgungen von Seiten der prawoslawen Hierarchie, welche oft den türkischen Regierungsapparat gegen die glaubenstreuen Katholiken in Bewegung zu setzen wusste. Hier fand die katholische Geistlichkeit jederzeit Mittel und Wege, um ihre Herde vor Verlusten zu bewahren und sie im Glauben ihrer Väter zu erhalten.

Die Gefahr, welche von Seiten der serbischen Orthodoxie drohte, war umso grösser, als dieselbe über eine grosse Anzahl von Geistlichen, besonders Mönchen und auch Bischöfen verfügte. Laut Angaben zweier Mönche des prawoslawen Klosters Morača in Montenegro aus dem Jahre 1648 zählte damals das serbische Patriarchat 12 Metropoliten, 30 Bischöfe und eine grosse Anzahl von Klöstern. Das Kloster Morača allein beherbergte 100 Mönche (1). Auch das Kloster Mileševo zählte im Jahre 1610. hundert Mönche (2). Die Klöster Tvrdoš und Zavala in der Herzegovina hatten 75 Mönche (3), während

(1) Archiv der Propaganda, Scritt. rif. vol. 416, f. 529 ss.
(2) *Starine,* B. XVIII, 127.
(3) Archiv der prop., *Scritt. rif.,* vol. 492, f. 87.

das katholische Bistum Trebinje, in dessen Gebiete sich diese zwei nebst zwei anderen Klöstern befanden, nur über 3 Seelsorger verfügte.

Trotzdem gab es einen Umstand, der die Gefahr der zahlenmässigen Uebermacht des prawoslawen Klerus verminderte, und dies war seine Unbildung. Die Mehrzahl derselben waren nach dem allerdings wenig freundlichen Urteil von Zeitgenossen « ignorantissimi » und « sporchissimi »; manche von ihnen konnten nicht einmal lesen und schreiben! « Loro Prelati e Pastori sono uomini per lo più rozzi di costumi, privi di lettere e sforniti d'ogni sorta di dottrina », schreibt der Ragusaner Gesandte Matija Gundulić im Jahre 1674 (1). — Aber auch auf Seiten der Katholiken begegnen wir nicht selten Geistlichen mit sehr mangelhafter Bildung, und dies nicht allein bei der Säkulargeistlichkeit (2), was genügend von JELENIĆ O. F. M. hervorgehoben wurde (3), sondern auch zum Teil beim Regularklerus (4), obgleich es stets auch hochgebildete Geistliche gab und das Bildungsniveau des katholischen Klerus in der Regel jenes des prawoslawen bei weitem übertraf.

Der Mangel an katholischem Klerus im nordwestlichen Teile des Balkans, wie allgemein in vielen jener Länder, die unter der türkischen Herrschaft standen. war eine häufige und weitverbreitete Erscheinung. Das, was der Erzbischof von Bar

(1) *Regesta Fojnicensia*, S. 173.

(2) Marinus Bizzi, Erzbischof von Bar, beschreibt im Jahre 1610 folgendermassen den albanischen Weltklerus (*Starine*, B. XX, 139): « Et per lo più i preti, i quali hanno la cura spirituale dei popoli, non havendo dove imparare le lettere, e non possedendo altra lingua, che la materna, fuori di 3 o 4 alunni del Collegio Clementino, non hanno informatione nessuna dei sacramenti, ne delle cose sacre, se non quanto hanno imparato dagli altri per traditionem ». — « Pretarelli (in Herzegovina) che non sanno dir la messa » (*Acta Bosnae*, 386).

(3) *Kultura i bos. franjevci*, II, 85 ff.

(4) « Nullus in tota Dioecesi (bosnensi) datur alterius ordinis sacerdos (praeter PP. Franciscanos). Verum summe dolendum, quia nimirum in maximum vergens detrimentum animarum, quod quilibet Sacerdos, eo ipso ac ordinatus est, etiam si vix perfecte legere novit, sacramenta administrare contendit, parochiasque regere, quamvis renitente Episcopo », schreibt im J. 1684 der Bischof Ogramić-Olovčić (ARCHIV DER PROP., *Scritt. rif.*, vol. 490, f. 405). « Li curati sono idiote et illetterati, eccetto li Padri Gesuiti et qualche frate » (Massarechi's Bericht im J. 1627, ARCHIV DER PROP., *Vis. e Coll.*, vol. 1, f. 61 v).

Marin Bizzi [1] für Albanien meldet, dass nämlich: « quasi in omni loco petunt panem et non est qui frangat eis », und weiter: « quella christianità andrà male per il poco numero di Vescovi e di Sacerdoti di qualche intelligenza », gilt in ähnlicher Weise auch für manche kroatische Länder. Dennoch, wenn wir über den Klerusmangel schreiben, müssen wir die verschiedenen Gebiete und Zeitepochen gut auseinanderhalten, denn es gab Zeiten und Orte, in denen relativ genügend Klerus vorhanden war.

In dieser Hinsicht befand sich *Bosnien* in einer verhältnismässig glücklichen Lage. Die Franziskaner dieser Provinz gaben sich sehr viel Mühe, um dem Volke genügend Seelsorger zu erziehen und denselben die nötige Bildung beizubringen. Diese ihre Mühe war fast immer von Erfolg begleitet. Und dennoch hört man auch aus Bosnien oft bittere Klagen über den Mangel an Kuratklerus [2], besonders unmittelbar nach dem grossen Türkenkriege (1683-1699): « Sono hora mai arrivate a segno tale le miserie di questo regno di Bosnia, che maggiori non possono rappresentarsi, non tanto per l'insopportabili insolenze di Turchi, che per mancanza de Religiosi, come anche per assenza del Prelato... » schreiben die bosnischen Katholiken im Jahre 1701 an die Propaganda [3]. — Bosnien wurde durch volle 53 Jahre (1683–1736) von keinem Bischof betreten [4]. Wenn sich solches in dem sonst mit Klerus reich bedachten Bosnien ereignen konnte, und dies noch im XVIII. Jahrhundert, wie muss es erst 100 bis 200 Jahre früher in den anderen Gebieten ausgesehen haben, die unter ständigem Mangel an Seelsorgern litten?

Zu Anfang des XVII. Jahrhunderts gab es in Südungarn

(1) *Starine*, XX, 139.

(2) GONZAGA, *De Origine Seraphicae Religionis*, Romae 1587, I, 513. Der Bischof *Lučić* O. F. M. berichtet 1637 « de gravi penuria sacerdotum, propter quam laici populum docent doctrinam christianam et baptizant » (ARCHIV DER PROP., *Vis. e Coll.*, XVII, f. 174). Vom Priestermangel in Bosnien sprechen auch andere Dokumente z. B. im ARCHIV DER PROP., *Acta* 1688, f. 39, *Scritt. rif.*, vol. 490, f. 405 rv.

(3) *Starine*, XVII, 85.

(4) JELENIĆ, *Izvori za kulturnu povijest Franjevaca Bosne Srebreničke*, Saraievo, 1912, S. 25. IELENIĆ, *Spomenici kulturnog rada Franjevaca Bosne Srebreničke*, Mostar 1927, 34.

in 5 ausgedehnten Sandschakaten nur einen einzigen Priester, einen Missionär des Ordens der Gesellschaft Jesu (1).

Von grossem Nutzen für die Erhaltung des katholischen Glaubens im Volke war die Institution der Laienkatechisten (2), der sogenannten Lizenziaten, die im türkischen Ungarn zuerst von Jesuiten ins Leben gerufen worden war.

Die wenigen, aber glaubenseifrigen katholischen Seelsorger haben sich buchstäblich aufgeopfert. Ein herrliches Beispiel apostolischen Eifers bot der bereits erwähnte Simon Matković, der unter grössten Opfern « in 13 anni che è stato in questi contorni (in Syrmien und in der Bačka) ha battezato più di 20 milla tra bambini e giovinetti di 10 et più anni, i quali non erano battezati per non esservi Sacerdoti... » (3).

Aus Mangel an eigenen Seelsorgern wendete sich das Volk an die protestantischen Pastoren oder, noch öfters, an den prawoslawen Klerus. Wie tief die Seelennot des Volkes war, wie wenig es von den Prinzipien seiner Religion wusste und welch mangelhafte Bildung beim Klerus herrschte, illustriert ein Fall, der sich im Jahre 1626 im Banat, nahe bei Temesvar zugetragen hat: « Un zingaro, che non sa quattro lettere del alphabeto si ha pigliato nome di prete serviano e così è andato battezzando (i figli dei cattolici), non si sa, ne in che forma, ne con che materia » (4).

---

(1) Archiv der Gesellschaft Jesu, Austria, vol. XX, f. 105 ff. In demselben Gebiet 1582. « per totam regionem a Danubio usque ad Erdallium nullus reperitur pater nisi fr. Dominicus Djurdjević O. Pr. » (Theiner, *Annales ecclesiastici*, III, 331).

(2) Benedikt Vinković, Bischof von Fünfkirchen, schrieb am 23. IV. 1634 an die Propaganda: « Ob penuriam sacerdotum laicis catholicis litteras aliqua ex parte scientibus, datur licentia baptizandi, concionandi, festa denuntiandi, matrimonium contrahentes copulandi, mortuos processionaliter cum psalmis et hymnis ad sepulturam deducendi, qui ob talem licentiam communiter Licentiati vocantur... Ob quorum tam Sacerdotum, quam Licentiatorum defectum multi catholici multis in locis ad haereticos pro concionibus audiendis, pro baptismi administratione saepe confugiunt, confugientes paulatim haeresi inficiuntur, infecti postmodum deficiunt.... » (Archiv der Prop., *Scritt. rif.* vol. 152, f. 239 rv).

(3) Vanino S. I., *Vrela i Prinosi, Fontes et Studia*, B. I, 85.

(4) Archiv der Propaganda, *Scritt. Rif.*, vol. 56, f. 236 rv.

Auf solche Weise entstand infolge Mangels an katholischem Klerus eine « communicatio in sacris », die wir in den Dokumenten des XVI. und XVII. Jahrhunderts öfters erwähnt finden, und zwar von Albanien und Montenegro angefangen bis weit hinein nach Syrmien und Ungarn. P. Mancinelli S. J. (1) hat den Fall verzeichnet, dass katholische Geistliche selbst dem Volke empfohlen haben, sich im Notfalle an die orthodoxen Priester behufs Erteilung von Sakramenten zu wenden, und dies solange, als sie keine eigenen Seelsorger hätten. Selbstverständlich hat das Volk nie daran gedacht, dem angestammten Glauben untreu zu werden. Indessen, was war natürlicher, als dass katholische Gläubige, grösstenteils in katholischen Glaubensdogmen wenig beraten und durch Jahre gewohnt, zum prawoslawen Gottesdienste zu gehen, dort auch ihre Kinder taufen zu lassen, die Kommunion zu empfangen und vor dem prawoslawen Priester zu heiraten, sich schliesslich unmerklich dem prawoslawen Volke anschlossen und selbst Prawoslawen wurden. Wenn wir noch hinzufügen, dass sich die Katholiken auf diese Weise von den Zurücksetzungen, Verfolgungen und Ausbeutungen seitens der orientalischen Hierarchie befreiten, und dass die orthodoxe Kirche systematisch jede Gelegenheit benützte, um die Katholiken zur prawoslawen Religion hinüberzuführen, dann ist es kein Wunder, dass sich die Apostasien der Katholiken zum Prawoslawentum in fast allen Gebieten des slawischen Südens stark mehrten.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass im nordwestlichen Gebiete des osmanischen Imperiums ansässige Katholiken niemals als loyale Untertanen des Sultans betrachtet werden konnten. Durch den Übertritt zur Orthodoxie erreichten sie aber, dass sie bei den Türken als weit vertrauenswürdiger angesehen wurden. Dies war der Fall besonders im XV. und XVI. Jahrhundert.

Schliesslich wäre noch ein Umstand hervorzuheben, der den Abfall der Katholiken besonders begünstigte. Dies ist die systematisch betriebene Propaganda der orthodoxen Hierarchie unter den Katholiken durch Errichtung orientalischer Klöster in rein katholischen Gegenden. Es wurde bereits erwähnt (2), dass

(1) Siehe die Note 4.) auf der S. 205 *unserer Zeitschrift.*

(2) *Ebenda,* S. 212.

die Apostasien der Katholiken des Bistums Trebinje zeitlich mit dem Jahrhundert der Gründung serbischer Klöster in dieser katholischen Gegend zusammenfielen. Von Syrmien und Slavonien wird berichtet, dass der heldenhafte katholische Priester Simon Matković « ... ha avuto sempre contrasti con detti Vescovi schismatici, volendo loro fabricare Monasteri per il paese di Cattolici » (1). Diese Zusammenstösse waren äusserst heftig: « L'hanno più volte cercato d'ammazzare li Vescovi scismatici col mezzo di Turchi gianiciari. Ed una volta lo stracciorono dal'Altare con li paramenti a dosso, legandolo per il collo con la Stolla, per condurlo inanzi all'Arcivescovo scismatico Gioachino Monaco, che si trovava nel Monasterio di S. Nicolo in Frusca. Questo Arcivescovo li comandò, che non predicasse la fede del Papa ne il Calendario nuovo, perchè l'haveria fatto ammazzare (2).

4. **Die inneren Verhältnisse des Klerus.**

Im Zusammenhange mit der vorhergehenden Ausführungen über den Mangel an Geistlichen und den sich daraus ergebenden Apostasien müssen wir ein interessantes, jedoch wenig bekanntes Kapitel der Geschichte dieser Gegenden zur Zeit der Türkenherrschaft berühren. Das sind die inneren Verhältnisse des katholischen Klerus, welche wir nicht ausführlich darstellen, sondern nur in einzelnen Punkten berühren wollen.

Wir wollen hier nicht von jenen schönen und lichten Seiten im Wirken des katholischen Klerus reden, denen zuzuschreiben ist, wenn die überwiegende Mehrheit des kroatischen Volkes der katholischen Kirche treu blieb, und dies durch viele Jahrhunderte der ottomanischen Herrschaft, in den Stürmen der türkischen Verfolgungen und türkischer Angriffe von Seiten gewisser prawoslawer Kreise. Immer gab es zur Zeit der Türkenherrschaft unter dem katholischen Klerus und den Bischöfen Männer von hoher Bildung, Aufopferung und Frömmigkeit, denen wir unsere tiefste Dankbarkeit bewahren.

(1) VANINO S. I., *Vrela i Prinosi, Fontes et Studia*, B. I, 85-86.
(2) VANINO S. I., Loco cit.

müssen; Heldengestalten, die sich durch Frömmigkeit, tadellosen Lebenswandel und apostolischen Eifer auszeichneten, waren eine häufige Erscheinung in jenen schweren Zeiten. Unter der rauhen Franziskanerkutte und dem zerschlissenen Priestertalar schlug oft ein heldenhaftes, opferwilliges Herz, stets bereit das Leben für den heiligen katholischen Glauben und für sein Volk hinzugeben. Märtyrerblut des glaubenstreuen Volkes mit seinen Seelenhirten an der Spitze hat den kroatischen Boden reichlich getränkt [1]. Leider hat uns die Geschichte nur wenige Namen dieser Märtyrer für den katholischen Glauben, besonders aus den Reihen der Söhne des hl. Franziskus von Assisi, überliefert. Es scheint, dass diesen getreuen Söhnen der Kirche immer nur der Ruhm des « Unbekannten Soldaten » verbleiben solle.

Jedoch gab es auch Schattenseiten und dies leider in ziemlich grosser Anzahl.

Die kirchliche Organisation konnte sich infolge Vordringens der Osmanen äusserst schwer festigen und den neuen Verhältnissen anpassen. Man findet in ihr viel Verworrenheit und Unbeständigkeit. Rom war nicht genügend informiert oder konnte nicht ausgiebige Unterstützung leisten. Die apostolischen Visitatoren, besonders solche fremder Nationalität, kamen sehr schwer ins Land und waren grossen Unannehmlichkeiten ausgesetzt, nicht nur seitens der Türken sondern auch seitens jener, denen die Visitationen wider den Strich gingen. Dadurch ging der innere Zusammenhalt, die Disziplin und der kirchliche Geist verloren, die ohnehin durch die äusseren Verhältnisse schwer leiden mussten.

Ausserdem müssen wir noch Folgendes betonen. Die Zahl der Bischöfe in den von den Türken beherrschten Gebieten war in der Regel ungenügend. Der Fall des Erzbischofs von Bar Peter Massarechi (gest. 1634), der das ganze Gebiet, vom Küstenland und Montenegro angefangen, über Serbien, Mazedonien, Syrmien und Slavonien bis weit über Budapest hinaus, also über 200.000 qkm, pastoral verwaltete, stand nicht

(1) Csevapovich O. F. M. (*Synoptico-memorialis Cathalogus Observantis Minorum Provinciae S. Ioannis de Capistrano*. S. 218-22.) notiert über 100 Franziskanermärtyrer in Bosnien. Der Provinzial Pavlović in seiner Relation vom J. 1623 berührt 3 Martyrien in Bosnien mit 54 Märtyrer insgesamt (Archiv der Prop., *Scritt. rif.*, vol. 262, f. 15 rv).

vereinzelt da. Bosnien und Slavonien standen in der Regel unter der Jurisdiktion eines und desselben Bischofs. Unter solchen Verhältnissen konnte von ordnungsmässigen kanonischen Visitationen nicht die Rede sein und für die brennendsten Bedürfnisse des katholischen Volkes keine Vorsorge getroffen werden.

Freilich: dort wo es mehrere Bischöfe gab, kommt es oft zu Streitigkeiten über die Abgrenzung der Diözesen, ein augenfälliger Beweis für die ungeordneten Verhältnisse in der katholischen Hierarchie jener Gegenden. Für viele Bischöfe gilt das, was im Jahre 1602 Nicolaus Mecansi, Bischof von Stephano in Albanien, von einem seiner Amtsbrüder, dem Benediktiner Innozenz Stoicinus, nach Rom schrieb, welcher kaum nach Betreten seines Bischofssitzes « subito ha cominciato à romper confini de Vescovati... » (1). In vielen Fällen handelte sich nicht um schlechten Willen, sondern vielmehr darum, dass der hl. Stuhl in ungenügender Weise unterrichtet war und so in seinen Ernennungsdekreten unklare und sogar widersprechende Angaben über die Grenzen der verliehenen Bistümer machte.

Solche Streitigkeiten unter den Bischöfen waren damals eine derart gewöhnliche Erscheinung, dass der Apostolische Visitator P. Massarechi im Jahre 1624 mit naiver Offenheit nach Rom berichten konnte: « Li liti di giurisdittioni sogliono nascere, dove sono Vescovi, et per non esservi hora, mancano le liti...! » (2).

Ein zweiter, unnötiger Kampf um Macht und Rechte wurde zwischen den Bischöfen und der Franziskaner-Provinz der Bosna Argentina geführt. Es genügt darauf hinzuweisen, dass es im Laufe des XVII. Jahrhundertes kaum einen Bischof in Bosnien gab, der zu dem Franziskanerprovinzial und den Definitoren nicht in Gegensatz gestanden wäre. Und was vor allem verwunderlich erscheint, ist die Tatsache, dass ein nicht geringer Teil dieser Bischöfe einstens selbst die Würde des Franziskanerprovinzials bekleidet hatten und als solche in scharfer Opposition zum jeweiligen Bischof gestanden waren, dann aber, als sie Bischöfe wurden, mit gleicher Heftigkeit gegen das, was sie als Einmischungen des Franziskanerprovinzials ansahen, kämpften.

(1) *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, 1909, 91.

(2) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Vis. e Coll.*, vol. I, 62 v.

Noch mehr, als die Zwistigkeiten und Reibereien innerhalb des Klerus schadete der Kirche die Nichteinhaltung der Residenzpflicht seitens der Bischöfe. Von den Trebinjer Bischöfen, die in Dubrovnik (Ragusa) residierten und nur selten ihre Diözesanen besuchten, war bereits die Rede. Indessen gab es am kaiserlichen bzw. königlichen Hof in Wien und Pressburg eine ganze Reihe von Bischöfen, welche den bischöflichen Titel irgend einer Stadt in der Türkei trugen, ohne jemals den Fuss über die türkische Grenze gesetzt zu haben. Sie zogen es vor, in sicheren Orten und weit vom Schuss das Amt eines Weihbischofs oder Dompropstes bei reichlichem Einkommen zu versehen. Wenn solche Bischöfe einfache « episcopi in partibus infidelium » gewesen wären, hätte der hl. Stuhl nicht so viele Schwierigkeiten mit dem Wiener Hof bei Besetzung der bischöflichen Stühle in Gebieten, die ehemals der Stephanskrone angehört hatten, gehabt. So musste Rom beispielsweise die Leitung der Diözesen in Syrmien oder Bosnien anderen Bischöfen übergeben, obgleich die Titulare dieser Bistümer noch am Leben waren, oder langwierige Verhandlungen mit dem Wiener Hofe führen, bevor die Besetzung dieser Bischofsstühle erfolgen konnte.

Es ist klar, dass bei solchen Bischöfen, die sich um die Bistümer, deren Titel sie führten, gar nicht kümmerten oder nur selten dort Residenz nahmen, mit der Zeit ein grosser Mangel an Klerus eintreten musste. Die Sorge für den priesterlichen Nachwuchs gehört zu den wesentlichen Pflichten der Bischöfe. Für den Nachwuchs des Ordensklerus, auch den in der Seelsorge tätigen, sorgten die Orden selbst. Die Franziskaner taten dies in hervorragender Weise, indem sie in den Orden fähige Jünglinge aus den unter der türkischen Herrschaft stehenden Gebieten, vornehmlich aus Bosnien, aufnahmen. Die Jesuiten sendeten von auswärts besonders befähigte und ausgebildete Missionäre in die nordwestlichen Gebiete des ottomanischen Imperiums. Dasselbe taten die Dominikaner. Dabei verfiel aber — und dies zum grossen Teil durch die Nachlässigkeit der Bischöfe — der weltliche Klerus und verschwand in manchen Gebieten fast ganz.

Weder die Bemühungen der Eltern, besonders in den Dalmatien benachbarten Gebieten, noch die Anstrengungen der

einzelnen Priester, junge Leute für den geistlichen Beruf zu gewinnen und auszubilden, konnte hier viel ausrichten.

Die Schuld der Bischöfe an dem allmählichen Schwinden des Klerus wird gemindert und teilweise ganz aufgehoben durch die damals herrschenden ausserordentlich schweren Verhältnisse, wie die türkische Gewaltherrschaft, Mangel an Schulen, Mangel an finanziellen Mitteln und sonstige Schwierigkeiten aller Art. Eine weitere Ursache war sicher auch darin zu suchen, dass die Mehrzahl der Bischöfe aus dem Regularklerus hervorgegangen und somit gewohnt war, dass die Ordensprovinz und nicht sie für den Priesternachwuchs Sorge trage.

Es gab Bischöfe, die sehr viel Mühe auf Errichtung und Erhaltung von Seminarien zur Heranbildung des Klerus aufwendeten. Leider waren es aber sehr wenige. Der Bischof von Trebinje Thomas Budislavić, gebürtig aus Nevesinje, (gest. 1608) hinterliess bei seinem Tode eine bedeutende Geldsumme (8.000 Dukaten) zu dem Zwecke, dass damit in Ragusa ein « Collegium Orthodoxum » errichtet werde ([1]). Leider verhinderten äussere Umstände, dass diese Stiftung dem gedachten Zwecke zugeführt wurde, sehr zum Schaden für das Bistum Trebinje.

Viel mehr als die Bischöfe hat der hl. Stuhl für die Heranbildung des katholischen Klerus im kroatischen Sprachgebiete getan. Eine ganze Reihe von hervorragenden Priestern und Bischöfen ist aus dem « Collegium Clementinum » und aus dem « Collegium Urbanum » in Rom hervorgegangen, noch viel mehr aber aus dem « Collegium Illyricum » in Loreto und Fermo. Bei der Eröffnung dieses Kollegs in Fermo wurde seine Errichtung mit den zahlreichen Apostasien der Katholiken im « illyrischen Gebiete » und mit dem dort herrschenden Priestermangel begründet ([2]). Aehnliche Gründe werden bei Errichtung der Buchdruckerei der Propaganda angeführt. Indessen konnte manchenorts diese anerkennenswerten Absichten des hl. Stuhles nicht mit Erfolg durchgeführt werden, wie z. B. in Bosnien, wo diese Bemühungen an dem Widerstande der

([1]) Farlati, *Illyricum Sacrum,* B. VI, 308-309.
([2]) Siehe den ersten Teil *unserer Abhandlung,* S. 225.

Franziskaner scheiterten. Ueber diesen, kaum bekannten Umstand, sprechen zahlreiche Dokumente aus jener Zeit, von welchen jedoch sehr wenige zur Veröffentlichung gelangten ([1]).

Wenn wir schon über die innern Zwistigkeiten in der kirchlichen Verwaltung selbst sprechen, müssen wir auch auf die Unstimmigkeiten hinweisen, die zwischen den Weltpriestern und Franziskanern, dann zwischen den Letzteren und den anderen Orden wie z. B. der Gesellschaft Jesu, die später als Missionäre in den ottomanischen Gebieten auftauchten, bestanden ([2]). Die Folgen dieser Reibereien waren umso nachteiliger, als durch das Bestreben « die mit grossen Opfern erreichten Positionen zu erhalten », neue Arbeiter im Garten des Herrn, die dem Volke wie das tägliche Brot notwendig waren, vom priesterlichen Beruf oder vom Missionsfeld ferngehalten wurden.

Wo dies nicht der Fall war, stellten sich andere üble Folgen ein: denn in diesen Kämpfen wurde unnütz Energie aufgebraucht, die besser zum Wohle des Volkes hätte verwendet werden können. Die Aufmerksamkeit der Bischöfe und des Klerus wurde auf nebensächliche Dinge abgelenkt und dort, wo am meisten Hilfe notwendig war, konnte dieselbe nicht gewährt werden. Und die Abfälle vom katholischen Glauben blieben an der Tagesordnung!

Schliesslich wären noch andere Misstände zu erwähnen, wie z. B. Mischehen, krasse Unkenntnis der Glaubensdogmen, erschwerte Pastorierung in entfernten Gebieten etc. Dies alles wirkte sich selbstverständlich im nachteiligen Sinne für den katholischen Glauben aus.

([1]) Darüber spricht z. B. der Sekretär der Propaganda Mons. Cerri in seiner Relation über den Stand der Missionen an den Papst Innozenz XI: « I minori osservanti (in Bosnia) sono talmente contrarii al clero secolare per timore d'esser privati dell'entrate di quelle parochie, con le quali mantengono i conventi, che con tutti gl'ordini che si dassero da Roma, non sarebbe possibile, che vi s'introducesse, e susciterebbero la persecutione de Turchi contro il medesimo clero, onde si tolera quest'abuso per non cagionare maggior male » (THEINER, *Vetera monumenta Slavorum Meridionalium*, II. B., Zagreb 1875, S. 213).

([2]) Lehrreich ist, was MIROSLAV PREMROU über die Beziehungen der Franziskaner und Jesuiten gelegentlich der Bischofskandidatur des Weltpriesters Simon Matković schreibt (*Serie dei Vescovi Romano-Catholici di Beograd,* Estratto dal Periodico: *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. XVII-XVIII, Quaracchi 1925, p. 6): « Don Simone non potè ottenere l'ambito grado ve-

5. – Die Einführung des Gregorianischen Kalenders.

Zu den Gründen, welche den Uebertritt der Katholiken im kroatischen Sprachgebiet zur Orthodoxie förderten, müssen wir sehr wahrscheinlich auch die Durchführung der Kalenderreform rechnen.

Mit der Bulle « Inter gravissimas » vom 24. Februar 1582 verkündete Gregor XIII. den neuen berichtigten Kalender. Die Kroaten im freien Kroatien führten die Kalenderreform in ihrem Lande ziemlich bald durch. Nach Klaić (1) geschah dies schon Anfangs 1584, in jedem Falle jedoch 3 Jahre früher als in Ungarn, mit dem Kroatien eine Personalunion verband.

Bei den Kroaten im Türkischen Reiche ging die Einführung viel schwerer und langsamer vor sich. Wahrscheinlich wurde hier der neue Kalender überall bis zum Jahre 1600 proklamiert. Für Slavonien (2) und Bosnien (3) wissen wir dies genau, wogegen für die anderen Gebiete diese Frage an Hand der Archive noch nicht genügend untersucht ist.

---

scovile per l'oppositione che si fece sentire da parte de' Francescani bosnesi, i quali contracambiavano l'aversione sua contro di loro. L'oppositione era tanto più tenace in quanto che D. Simone addimostrava una spiccata predilezione per i Gesuiti, i quali non si accattivarono la benevolenza de' padri Francescani bosnesi, e questi bene intuivano la pericolosa situazione nella quale si troverebbero, se fossero riusciti i propositi di soppiantarli da posizioni conservate con tanti sacrifici.,, ».

(1) « *Der neue Kalender in Kroatien und Slavonien* » (kroatisch) in der Zeitschrift *Vjesnik Hrvatskog arheološkog društva,* B. XI, 1910-11, im Sonderabdruck S. 2.

(2) Fermendžin, *Chronikon Observantis Provinciae Bosnae Argentinae,* in *Starine,* B. XXII, S. 30: « Anno 1587, Episcopus bosnensis Baličević pro partibus Syrmiensibus circa Ilok, Ljuba, Sot etc. in suum vicarium generalem nominavit fr. Vincentium Stipančić, cuius opera usus novi Calendarii (dicti Gregoriani) acceptatus est ».

(3) Der bosnische Bischof Ivković antwortet nach Rom im Jahre 1631: « Il Calendario Gregoriano è stato accettato nel regno di Bosna più di 40 anni vi sono » (*Starine,* B. XVII, 149). — Die Türken, von den Orthodoxen angestiftet, haben sich der Neuerung heftig widersetzt. Der Reisechriftsteller A. *Georgiceo* schreibt im Jahre 1626, die Türken hätten den Franziskanern den Gebrauch des Neuen Kalenders nur für den Fall zugestehen wollen, dass die auch bei den Moslims Bosniens im hohen Ansehen stehende hl. Mut-

Der Widerstand des konservativen katholischen Volkes gegen die Einführung des neuen Kalenders, geschürt von den Orthodoxen und in gewissen Gegenden auch von den Kalvinisten, dauerte einige Dezenien und in Slavonien fast ein ganzes Jahrhundert.

Der Heilige Stuhl drang beharrlich, aber auch vorsichtig auf die Durchführung der Kalenderreform, bereit, auf Antrag der Bischöfe von der Durchführung der Reform für eine gewisse Zeit Dispens zu erteilen, in Fällen, wo die örtlichen Verhältnisse dies erforderlich machen würden (1). Unter den Fragen, welche die apostolischen Visitatoren und Bischöfe der Propaganda zu beantworten hatten, befand sich auch eine über den Neuen Kalender, und deshalb antwortete Peter Massarechi, Apostolischer Visitator der « Vier Königreiche » (Bulgarien, Serbien, Bosnien und Slavonien, bzw. Ungarn) (1623-1624). in seinem « Breve Compendio » (2) unter No. 40 wie folgt:

« Non tutti seguitano il Calendario novo; et quelli, che non l'hanno preso, non si possono indurre; ma à poco à poco s'accomodaranno col tempo, ne si devono sforzare, perche sono vicino li Eretici et Schismatici, i quali dicono, che li Papisti predicano fede nuova. I Christiani di Servia seguitano tutti il Calendario novo, cosi Preseren et li suoi contorni, et le terre di Chiprovaz et alcuni Pauliani (in Bulgaria), ma la Podravia (in Slavonia) è molto ostinata, ne si può per hora aspettare alcun frutto in questo proposito ».

Aus dem beigelegten ausführlichen Bericht ersieht man jedoch, dass sich auch in Syrmien Pfarreien befanden, welche hartnäckig am alten Kalender hingen (3).

tergottes von Olovo « li solliti miracoli » vollbringen würde und zwar am Tage der Maria-Himmelfahrt, welcher damals zum ersten Male nach dem Neuen Kalender gefeiert wurde. Und wirklich die Wunder ereigneten sich in diesem grössten mittelalterlichen bosnischen Wallfahrtsort, während derselbe Feiertag nach dem Alten Kalender wunderlos verblieb (*Starine*, B. XVII, 120).

(1) So z. B. gab die Propaganda die betreffende Dispens « provinciae Ultoniae in Hibernia » im J. 1630 (Archiv der Propaganda, *Acta*, vol. 7, f. 73, N. 37).

(2) Archiv der Propaganda, *Visite e Collegi*, vol. I, f. 60r-64v.

(3) Ebenda, f. 76 (Otok und Cerna).

Auch später urgiert die Propaganda die Durchführung des Neuen Kalenders. Der bosnische Bischof Thomas Ivković O. F. M. antwortet 1628 nach Rom auf ein Schreiben, welches «l'ordine che faccia l'esame intorno al Calendario Gregoriano» enthält [1].

Auf dem Gebiete des Fünfkirchner Bistums in Süd-Ungarn kam laut Schreiben des P. Bartol Kašić S. I. aus dem Jahre 1613 zu starken Wirren wegen der Aenderung des Kalenders.

Während die Kroaten in Baranya den Neuen Kalender annahmen, hielten sich einige Ungarn krampfhaft an den alten. Wegen dieser Neuerungen hetzten die Kalvinisten die türkischen Behörden gegen die Jesuiten und das katholische Volk im allgemeinen auf [2]. Dass die Aergernisse auch später nicht aufhörten, sieht man aus dem ausführlichen Bericht des P. Ivan Horvat S. I. [3].

Die grösste Hartnäckigkeit im Festhalten am Alten Kalender zeigte die Podravina, eine Gegend Slavoniens am unteren Lauf des Drave-Flusses. Das ungebildete Volk betrachtete die Aenderung des Kalenders als eine Art Abfall vom katholischen Glauben und deshalb kämpfte es mit grosser Heftigkeit dafür, dass alles beim Alten bleibe. Alle Versuche der Franziskaner des Klosters in Našice, welches sich inmitten des aufständischen Gebietes befand, zeitigten keinen Erfolg. Im Gegenteil, den eifrigen Befürworter der Kalenderreform P. Hieronymus Kučić O. F. M., steinigte die wütende Menge; er blieb jedoch am Leben [4]. In den Dokumenten wird nirgends erwähnt, dass gegen die Aufrührer strenger vorgegangen wurde, vielleicht wegen der Nähe der Andersgläubigen und der Gefahr der Apostasie. Der Bischof von Belgrad Mattheus Benlić O. F. M. erwähnte im Jahre 1671 zum letzten Male, dass die Katholiken in der Umgebung von Našice noch immer am Alten Kalender festhielten [5].

(1) *Acta Bosnae*, 379.

(2) Vanino S. I., *Vrela i prinosi*, vol. I, S. 84. *Annuae litterae Societatis Iesu*, pro a. 1613 et 1614, Lyon 1648.

(3) Ebenda. Archiv der Gesellschaft Jesu, *Austria*, vol. XX, f. 260r-261v.

(4) Archiv der Propaganda, *Scritt. rif.*, vol. 75, f. 289r,

(5) Archiv der Propaganda, *Scritt. rif.*, Bosna II, f. 76r.

Führten die Kämpfe um die Einführung des Gregorianischen Kalenders irgendwo zu Apostasien der Katholiken? Was sagen die geschichtlichen Quellen zu dieser Frage?

Die Dokumente betonen vor allem, dass der Neue Kalender ein ernstliches Hindernis bei der Arbeit der Wiedervereinigung der getrennten Christen sein werde. Der albanische Bischof Johannes schildert die Unannehmlichkeiten, welche der Neue Kalender in seiner Diözese verursacht und bittet in seinem Schreiben vom 20. Januar 1623 darum, vorläufig den Neuen Kalender nicht einführen zu müssen. « Sarebbe necessario, che N. Signore dispensasse per quelle parti, et specialmente per quelle, che non accetano il Calendario Gregoriano, perchè questo è di grandissimo impedimento à i progressori (sic!) della fede cattolica frà quelle genti » (1). Ähnliche Äusserungen wiederholen sich auch in anderen Dokumenten.

Ferner geht aus den Dokumenten klar hervor, dass in gewissen Gegenden die Anhänger des Alten Kalenders unter den Katholiken starken Widerstand und Ungehorsam den geistlichen Behörden gegenüber zeigten und dies war ein schlüpfriger Pfad, der leicht zur Apostasie und zum Schisma führte. Nach dem Schreiben des Klerikers Rade Branilli aus Belgrad vom 1. Juli 1613 kehrten die Katholiken der Stadt Sofia und der Umgebung Pećinići, welche den Neuen Kalender bereits angenommen hatten, zum Gebrauche des Julianischen Kalenders zurück. Diese Nachricht ergriff sehr stark den früheren Missionär in Bulgarien Simon Matković wohl wegen der Gefahr für den Glauben die damit für die Betreffenden verbunden war. Der eifrige Kleriker Branilli zählt sie gar nicht mehr zu den « richtigen Katholiken » (2).

In gewissen Pfarreien der Wallachei konnte noch im Jahre 1628 der Neue Kalender überhaupt nicht eingeführt werden. Als die Geistlichen auf seiner Durchführung bestanden,

(1) ARCHIV DER PROPAGANDA, *Scritt. rif.*, vol. 262, f. 65.

(2) « All' ultimo del passato la sera venne un mercante di Sofia, certo Stefano comp.o di Marino Chottorcich, il quale annunciò à Don Simone male nove, che tutti li christiani, che sono stati veri Catholici e di novo Calendario, s'hanno voltato al Calendario vecchio, havendo inteso, che così hanno fatto quelli di Pecinici (?), et Don Simone restò come morto, quando sent simil parole » (ARCHIV DER GESELLSCHAFT JESU, *Austria* XX, f. 57r).

drohte das unzufriedene Volk, eher die Kirche meiden zu wollen als die alten Gebräuche aufzulassen. Viele begannen dies auch zu tun, indem sie erklärten, dass sie um keinen Preis die Kalenderreform annehmen würden [1].

Während so das katholische Volk, wegen des Neuen Kalenders voll Misstrauens und bösen Willens gegen die kirchlichen Obern war und sich ihnen heftig entgegensetzte, ja sogar das praktische katholische Leben unterbrach, hielt dagegen die Orthodoxe Kirche am alten Kalender fest und stachelte nicht selten den Widerstand der Katholiken gegen die Neuerung an. Es ist verständlich, dass damals die Gefahr des Übertrittes zur « Orthodoxie » nahe und akut war. Ob solche Übertritte auch tatsächlich erfolgten, ist aus den bisher gefundenen Dokumenten nicht ersichtlich. Der Bischof von Drivast Hieronymus Lučić O. F. M., der Bosnien, Slavonien und einen Teil Ungarns verwaltete, erwähnt in seinem Berichte [2] an die Propaganda vom Jahre 1637, dass wegen des Neuen Kalenders im Fünfkirchner Bistum eine Spaltung zwischen den Katholiken entstanden sei; doch ist aus dem Berichte nicht ersichtlich, ob die Katholiken in ihrer Widerspenstigkeit verharrten und sich später den Orthodoxen angliederten.

Ausser diesem Schreiben Lučić's betreffs des Fünfkirchner Bistums, in welchem damals ein Teil der Einwohner kroatischer Abstammung war, kennen wir bis heute aus kroatischem Sprachgebiet kein weiteres Dokument, mit welchem von Rom eine zeitweilige Dispens von der Einführung des Neuen Kalenders erbeten worden wäre. Wir glauben, dass eine solche Unterlassung in gewissen Gebieten vom seelsorgerischen Stand-

[1] « Per niun modo vogliono piegarsi al Calendario novo, et dicono più tosto lasciar di venir (come anco molti fanno) nella nostra chiesa, che lasciare dell'antichi loro consuetudini » (Archiv der Propaganda, *Scritt. rif.*, vol. 147, f. 90).

[2] Unter seinen Vorschlägen an die Propaganda war an 4. Stelle auch der folgende: Che diano licenza o per meno à quei popoli, che s'osservi nello posto il Calendario vecchio. Dal che ne succede gran scandalo e scisma in quelle parti, perchè passando fra molti di loro una traditione, che Martino Luthero abbia predetto doversi introdurre questo nuovo Calendario dalla Chiesa Romana, fanno più caso del detto Calendario vecchio, che de Ss.mi Sacramenti » (Archiv der Propaganda, *Visite e Coll.*, vol. XVII, f. 174r).

punkte aus nicht ganz gerechtfertigt war, wenn man auf die Gefahr der Apostasie hinblickt, umsomehr als der Heilige Stuhl solche Dispensen leicht erteilte.

Während die schriftlichen Quellen den Uebertritt der Katholiken zur Orthodoxie nirgends mit der Reform des Kalenders direkt in Verbindung bringen, tut dies die mündliche Ueberlieferung. Dies ist besonders in dem nordwestlichen Bosnien, der sogenannten Krajina, der Fall (1). Diese mündliche Ueberlieferung selbst ist noch nicht kritisch untersucht, doch scheint sie den Tatsachen zu entsprechen; schriftlich sind diese nirgends erhalten geblieben.

6. – Das Verschwinden der Katholiken aus den Grenzgebieten.

Den schwersten Schicksalsschlägen war der Katholizismus in den Gebieten längs der türkisch-kroatischen Grenze ausgesetzt. Die Katholiken verschwanden vollkommen oder fast vollkommen aus der sogenannten Kleinwallachei (aus der Gegend um Pakrac in Slavonien), weiterhin aus Kordun in Kroatien, aus Lika, aus dem Nördlichen Dalmatien und Nordwestbosnien (Bosanska Krajina). Alle diese Gebiete waren einst rein katholisch; sie hatten dem kroatischen Staate angehört und vor der Türkenherrschaft war eine andere als die katholische Religion in ihnen unbekannt gewesen (2).

(1) Dr. Nikola Bilogrivić zitiert auf S. 256 seiner ungedruckten « *Dissertation über den Katholizismus im Territorium der gegenwärtigen Diözese Banja Luka* » den « *Schematismus cleri dioecesis banjalucensis anni 1900* », p. 50, wo gesagt wird, dass der Katholizismus jener Gabiete durch Massenflucht des katholischen Volkes wie auch durch Apostasien zum Schisma und Islam dem Untergange nahe war. Als Motiv der Uebertritte zur « Orthodoxie » führt Dr. Bilogrivić auf Grund einer alten, bei den Franziskanern Nordwest-Bosniens erhaltenen Ueberlieferung die Einführung des neuen Kalenders an. Das wurde ihm mit Bezug auf einige Dörfer der Vrhovina, der Gebirgsgegend oberhalb der Stadt Banja Luka, vom P. Ambrosius Radmanović O. F. M. (1844-1924) mitgeteilt. Aehnliche Tradition hörte der Autor dieser Zeilen von S. E. Aloysius Mišić O. F. M., Bischof von Mostar, betreffs des Klosterdistrikts von Jajce.

(2) *Karlovac*, Zagreb 1879, S. 139-140.

Um die charakteristische Erscheinung der Vernichtung des Katholizismus in den Randgebieten des Osmanischen Kaiserreiches zu erklären, genügt es nicht, bloss die Kriegsgreuel und die Massenauswanderungen der Katholiken über die Grenze in freie katholische Länder in Betracht zu ziehen. Dieser Erklärung widerspricht die Tatsache, dass in den Grenzgebieten ein Teil der Bevölkerung, wenn auch der kleinere, zurückblieb. In der Lika bestand z. B. eine katholische Pfarrei noch im Jahre 1622, d. i. ein Jahrhundert nachdem das Land unter türkische Herrschaft geraten war ([1]), und betreffs der Bos. Krajina braucht diese evidente Tatsache überhaupt nicht bewiesen werden.

Was geschah mit dem zurückgebliebenen Teile der ursprünglichen Einwohner?

Soweit die Katholiken an ihrem Glauben hier nicht festhielten oder ausstarben – was nur in geringem Mass der Fall war-sind sie nach unserer Ansicht infolge des Uebertrittes zum Islam oder, in noch höherem Masse, zur Orthodoxie verschwunden. Was den Uebertritt zum Islam betrifft, hat diese Meinung bereits Lopašić verfochten ([2]). Der schon erwähnte scharfsinnige Historiker der Bos. Krajina hat auch den Abfall der Katholiken zur Orthodoxie bemerkt und dies in folgenden Worten ausgedrückt:

« Mit den Uskoken (d. i. Ueberläufer aus den türkischen Gebieten, grösstenteils orthodoxen Glaubens) vermischten sich in vielen Orten die Altansässigen, welche die Türken nicht vollständig ausrotten konnten. In den Gegenden, wo die Altansässigen zerstreut unter den Orthodoxen und in einer kleinen Anzahl waren, nahmen sie den östlichen Ritus und Glauben an » ([3]).

Dass solche Apostasien häufig sein mussten, beweisen die Untersuchungen über die Spuren und Anzeichen des Katholizismus, welche wir im ersten Teile unserer Abhandlung angestellt haben ([4]); diese Spuren finden sich besonders häufig gerade in den angeführten Grenzgebieten.

([1]) *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, 1900, p. 81.
([2]) *Bihać i bihaćka Krajina*, Zagreb 1890, 91, 137, 154.
([3]) *Karlovac*, S. 151.
([4]) *Orientalia Christiana Periodica*, 1937, B. III, S. 214-224.

Unter den Hauptgründen für den Uebertritt von Katholiken zum Schisma kommt vor allem die besondere Stellung in Betracht, welche die Orthodoxen an der Grenze inne hatten. Orthodoxe wurden seitens der Türken « aus militärischen und finanziellen Gründen » [1] an der kroatischen Grenze, auch gegen die katholischen Kroaten angesiedelt und wurden aus dem Inneren, aus verschiedenen serbischen Ländern genommen. Sie bildeten eine irreguläre türkische Armee, welche unter dem Namen « *Martolosen* » [2] die türkische Grenze bewachte, im Krieg und Frieden einen Plänklerkrieg führte und ohne Erbarmen die Grenzdörfer und Städte plünderte und in Brand steckte. Im Jahre 1530 erwähnt sie in der Beschreibung seiner Reise durch Bosnien Benedictus Curipeschitz [3], der « im Künigreich Wossen », ausser den Moslems und Katholiken, welche für ihn « die alten Wossner » sind, auch orthodoxe Serben vorfindet: « Surffen, die nennen sich Wallachen und wir nennen sie Zisttzen oder Martholosen », welche aus Smederevo und Beograd (Weissenburg) stammen. Sie nahmen den Reisebeschreiber mit viel Entgegenkommen auf und gaben zu, dass es eine grosse Sünde sei, dass sie gegen Christen kämpften, aber sie müssten dies wegen der Türken tun.

Die orthodoxen Martolosen bildeten zusammen mit den Türken die Besatzung der türkischen Städte an der Una [4]. Deshalb wird laut den Dokumenten [5] an der « Grabatischen Graniz » Krieg geführt und Frieden geschlossen « mit den Türggen und Wallachen Martolosen ». Eine kurze Zeit nach der Befreiung Slavoniens von den Türken (1687) wurde eine Volkszählung vorgenommen und wurden die Steuern aufgezeichnet, welche das Volk den Türken zahlte. Bei vielen orthodoxen Dörfern wurde vermerkt: « Neque decimas aut labores gratuitos

(1) Skarić Vlad., *Der Ursprung der orthodoxen Bevölkerung in Nordwest-Bosnien* (serbisch) in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, Sarajevo 1918, S. 237.

(2) Vom griechischen Worte ἁρματωλός. Der Ausdruck bezeichnete bei den Türken die bewaffneten Wachmannschaften christlicher Religion in den Grenzgebieten. (Smičiklas, *Oslobodjenje Slavonije*, B. I, 37).

(3) *Itinerarium... durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel 1530*. Innsbruck 1910, 34 ff.

(4) Lopasić, *Spomenici Hrvatske Krajine*, B. I (in *Monumenta Slavorum Meridionalium*, B. XXVI), Zagreb 1885, N. 27.

(5) *Ibidem* N. 18, 19, 24, 27 u. s. w.

dabant; stabant qua confinarii habendo vigilias ad fluviolum Ilova » oder « contra christianos pugnabant » oder aber « servitia militaria praestabant » (1). Die Martolosen waren grosse Gewalttäter, welche den kroatischen Gegenden fast ärger als die Türken selbst zusetzten. Denn die Türken überfielen hauptsächlich im Kriege, wogegen in der Krajina vor den Martolosen-Plänklern nie Frieden herrschte. Brandstiftungen, Plündereien und das Wegführen von Katholiken in türkische Sklaverei belästigten die Kroaten in solchem Masse, dass der kroatische Landtag im Jahre 1585 den drakonischen Beschluss fasste, dass jeder Martolose, der auf kroatischem Boden plänkelnd angetroffen werde, zu pfählen sei (2).

Aus der unglücklichen Geschichte der Serben kann man verstehen, wie es dazu kam, dass sich die Martolosen in den türkischen Kämpfen gegen die Christen lange Jahrhunderte hindurch auf Seite der Bedrücker befanden. Ein grosser Teil der Serben setzte sich heldenmütig dem türkischen Eroberer auf dem Amselfelde (Kosovo polje) im Jahre 1389 entgegen. Dieser Kampf flösst Bewunderung ein, aber er endete unglücklich. Jedoch schon auf dem Amselfelde kämpften auf der Seite der Türken, als deren Vasallen, einige serbische Teilfürsten, unter ihnen auch der legendäre Königssohn (Kraljević) Marko (3), der grösste Held des serbischen Epos. Marko fällt sogar 1394 im türkischen Kriegszuge gegen den wallachischen Vojvoden Mirčeta bei Rovine. Unter dem Einfluss des Volksliedes versucht der serbische Historiker M. Vukičević (4) Markos Tod zu idealisieren, indem er schreibt, dass Marko sich eher den Tod wünschte, als dass die Türken das Kreuz besiegten. Auch später halfen die Serben den Türken. Die berühmte Schlacht bei Nikopolis, welche für die Kreuzfahrer so verhängnisvoll war, wurde durch den serbischen Fürsten Stefan und seine Scharen zugunsten des türkischen Heeres entschieden (5). Solche Beispiele wirkten natürlich demoralisierend auf das Volk, so dass es ohne Skrupeln der türkischen Gewalt diente, zum Verderben und Schaden des christlichen Namens.

(1) *Oslobodjenje Slavon.*, B. II, S. 74-83.

(2) *Karlovac*, S. 141.

(3) Jorga, *Geschichte des osmanischen Reiches*, B. I, 275.

(4) *Geschichte des serbischen Volkes* (serbisch), Beograd 1912, S. 224.

(5) *Geschichte des osmanischen Reiches*, B. I, 199.

Wir bemerken, dass es stets Serben gab, welche auf Seiten der Christen gegen die türkische Herrschaft kämpften. Die serbischen Historiker, die diese Tatsache hervorheben, stellen auch das Gegenteil nicht in Abrede [1]. So befand sich das orthodoxe serbische Volk öfters in zwei Lager geteilt und kämpfte zu gleicher Zeit für das Kreuz Christi und Mohammeds Halbmond, doch ohne zu viel Treue der einen oder der anderen Partei zu beweisen [2]. Seit der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, als die Ansiedler Sichelburgs (Zumberak), als erste von den Orthodoxen im engeren Kroatien in das katholische Lager übertraten [3], wächst langsam die Zahl der orthodoxen Kämpfer auf der christlichen Seite und die Zahl der Martolosen fällt ab, bis sie endlich ganz verschwinden. — Andererseits existierte unter den Katholiken nie ein Typ türkischer Soldaten, analog den Martolosen.

Unter solchen Verhältnissen ist es kein Wunder, dass beim katholischen Volke unter der Türkenherrschaft ein tiefer Widerwille gegen die Orthodoxen herrschte, und zwar nicht bloss gegen die orthodoxe Hierarchie, sondern auch gegen den einfachen Laien [4]. Gegen « Walachen » werden Anklagen erhoben, dass sie katholische Kinder stehlen und den Türken verkaufen [5], dass sie manche katholische Kirche in Brand gesteckt haben [6] und dass sie das katholische Volk ärger als die Türken selbst verfolgen [7].

(1) Z. B. Stanojević, *Geschichte des serbischen Volkes*, S. 201, 250-251.

(2) Smičiklas, *Oslobodjenije Slavonije*, B. I, 155, 157 etc.

(3) Lopašić, *Karlovac*, S. 11.

(4) Der bosnische Bischof Ogramić-Olovčić schrieb im J. 1672 u. a.: « Parochum (de Lišnja) una cum populo summis opprimi persecutionibus Turcarum, in dies continuos ab eis perferendo innumeras exactiones, carceres et asperrimam tunsionem... Schismatici quoque, qui nos acrius insectantur quam Turcae..... ». (*Starine*, B. XXXVI, 134-135). Schwicker, *Geschichte des Temesser Banats*, Pèst 1872, S. 99. *Starine*, B. XXX, 38. Archiv der Propaganda, *Scritt. rif.*, vol. 309, f. 52-53, und 102ff. Archiv der Gesellschaft Jesu, *Austria*, B. XX, f. 115: « Rasciani che chiamiamo volgarmente Sarbghi, della setta greca, gente molto perfida et maledetta... ».

(5) *Starine*, B. XXX, S. 26.

(6) *Daselbst*, S. 23.

(7) « Schismaticos infestiores hostes toleramus quam Turcas ipsos » schrieb P. Philippus Lastrić im J. 1779 (Farlati, Illyricum Sacrum, P. IV, S. 87).

Sehr charakteristisch ist die Tatsache, dass sich unter einer grossen Menge von Dokumenten aus dem XVI. bis XVIII. Jahrhundert aus dem türkischen Bosnien, Slavonien und Kroatien höchst selten (bloss drei oder vier) solche befinden, welche etwas Schönes und Freundliches vom orthodoxen Volke zu berichten wissen [1].

Wenn es sicher ist, dass viele orthodoxe Serben als Teil des irregulären türkischen Heeres an der Grenze bewaffnet waren und als solche besondere türkische Privilegien genossen, die den Katholiken nie zuteil wurden, wenn wir ferner wissen, dass sie auch vor Gewalttaten und Verfolgungen der Katholiken nicht zurückschreckten, wird es uns nicht schwer zu verstehen, dass die Reste der bodenständigen katholischen Bevölkerung ihre Rettung in der Flucht in freie christliche Länder oder im Übertritt zur Orthodoxie suchten. Es ist bemerkenswert, dass die orthodoxen Ansiedler, die auf türkischem Boden selbst genug zu ertragen hatten, im befreiten Südungarn laut Dokumenten [2] aus ihrer Mitte « die Katholiken austilgen wollten ». An der slavonischen Grenze zwischen der Drau und der Save « schismaticorum capita etiam in catholicos Croatas jurisdictionem exercent, catholicos colonizari impediunt, totam terram inter Savum et Dravum sibi a Rege in dominium absolutum datam vindicant » [3]. Der orthodoxe Bischof Stanislavljević, laut Schreibens des Generals Herberstein [4], gibt seinem Volke folgende Anweisungen: « Zieht zusamben wallachische Khinder! Wer euch nicht gehorsamb, sengt und verbrennt ihne! Denn wir sind Herren zwischen Sau und Traa ». Die Schärfe dieser Worte war besonders gegen die Katholiken gerichtet, von denen nicht wenige ge-

[1] Bei CURIPESCHITZ, *loco citato* und in der *Reisebeschreibung durch Bosnien im J. 1626* von ATHANASIUS GRGIČEVIĆ, *Starine*, B. XXIII, S. 128. — Gewiss ist nicht richtig, was M. PERVAN O. F. M. (*Franjevački vijesnik*, 1937, I, 29) schreibt, dass « die Verhältnisse zwischen den Katholiken und den Orthodoxen zu Zeiten der türkischen Herrschaft in Bosnien im allgemeinen gute gewesen seien » und die Feindschaft bloss auf die Verstimmung der Katholiken der orthodozen. Hierarchie gegenüber zurückführt.

[2] *Starine*, B. XXX, S. 145.

[3] Aus dem Briefe des Zagreber Bischofs PETRETIĆ aus dem J. 1662 (*Bogoslovska Smotra*, 1930, S. 39-40).

[4] *Bogoslovska Smotra*, 1930, 42.

zwungen wurden zur Orthodoxie überzutreten (1) und deren Religion derselbe Bischof « fidem suinam und caninam » nennt (2).

Wenn solche Sachen in Kroatien vorkommen konnten, wo die Katholiken die höchste Gewalt in Händen hielten, werden wir leicht begreifen, dass Uebertritte zur Orthodoxie auch auf türkischem Boden vorkommen mussten, wo die Lage der Katholiken eine ungleich schwerere war. Deswegen bereitet es uns keine Überraschung, wenn wir im Brief des Lukas Ibrišimović lesen, dass die Katholiken in der Umgebung von Požega in Slavonien gezwungen wurden, entweder Wallachen (d. h. türkische Martolosen) zu werden oder ihren katholischen Glauben zu verlassen (3).

Zusammenfassung.

Nachdem wir im ersten Teile unserer Abhandlung die Tatsache zahlreicher Uebertritte von Katholiken zur Orthodoxie während der türkischen Herrschaft festgestellt haben, versuchten wir jetzt die Gründe dieser beklagenswerten Erscheinung zu beleuchten. Indem wir weniger wichtige Ursachen wie Mischehen, die Ansiedelung katholischer Familien in rein orthodoxen Gebieten und Ähnliches bei Seite liessen, haben wir uns bei zwei Umständen aufgehalten, welche unserer Meinung nach, am meisten auf die erwähnten Apostasien im kroatischen Sprachgebiet einwirkten. Diese können wir kurz so zusammenfassen: einerseits die rechtlich und tatsächlich günstigere Lage und Übermacht der Orthodoxie über den Katholizismus im Türkischen Reiche, welche vielfach in ein ganzes System von Schickanierungen und Verfolgungen ausartete, andererseits aber die elende innere Lage des Katholizismus, welche im schreienden Priestermangel und Nichteinhal-

(1) Siehe unsere Fussnote 1. auf S. 229.

(2) *Bogoslovska Smotra*, 1930, 43.

(3) Der bekannte Franziskanerpater Lukas Ibrišimović schrieb etliche Jahre vor dem grossen Türkenkriege (1683-1699): « Die Katholiken leben jetzt in so elenden Verhältnissen, dass sie entweder Wallachen (d. h. Martolosen) werden oder von ihrem Glauben abfallen müssen, wenn ihnen nicht von irgendwoher Hilfe geleistet werden wird (bei SMIČIKLAS, *Oslobodjenje Slavon.*, B. I, 37).

ten der Residenzpflicht durch die Bischöfe gipfelte, zu welchem noch u. a. innere Reibereien und die Schwierigkeiten bei der Durchführung des Neuen Kalenders hinzukamen.

Das XVI. und XVII. Jahrhundert ist in der Geschichte Bosniens (1) und der Kroaten unter der Türkenherrschaft das am wenigsten bekannte Gebiet. Eine grosse Anzahl von Dokumenten aus jener Zeit ist noch nicht veröffentlicht und noch nicht untersucht worden. Deshalb ist es kein Wunder, dass unsere Untersuchung gewisse Lücken (2) und Unvollkommenheiten zeigt, welche nur durch weitere Archivstudien ausgefüllt werden können. Wir hoffen trotzdem ein wichtiges, aber bisher vernachlässigtes Problem aus der neueren Kirchengeschichte der Kroaten ans Licht gebracht und eine Lösung vorgelegt zu haben. Wir glauben, dass wir hiemit wenigstens etwas zum besseren Verständnis der Lage der katholischen Kirche und der zwischenreligiösen Verhältnisse des Nordwestbalkans zu Zeiten der türkischen Herrschaft beigetragen haben.

K. S. DRAGANOVIĆ.

(1) HORVAT in *Glasnik Zemaljskog Muzeja*, Sarajevo, 1909, S. 1.

(2) Die Aufzählung der Dokumente, die über Abfälle von Katholiken zum Schisma berichten, ist in unserer Studie keineswegs als vollständig zu betrachten. In der letzten Zeit kamen zur unserer Kenntnis mehrere diesbezügliche Dokumente aus dem ARCHIV DER PROPAGANDA, welche Übertritte von Katholiken im Bistum Trebinje, in Montenegro (des Stammes Kuči) und der Bocche di Cattaro (Umgebung von Risino) erwähnen. — Besonders interessant ist das Schreiben des Patriarchen Gennadius II. von Konstantinopel (1454-1457) an den sinaitischen Mönch Maximus, in der Welt Sophianus geheissen (MIGNE, *Patrologia Graeca*, vol. 160, c. 304). In diesem Briefe berichtet der Patriarch « de episcopo Bosniae, qui multos ex Latinae religionis hominibus ad fidem Ecclesiae Graecae adducebat; de Chartzega (Herceg Stjepan Vukčić in der Herzegovina) principe, quem ad eandem adducere idem episcopus conabatur... ». Bemerkenswert ist, dass die orthodoxe Kirche bereits so früh mit der Propaganda unter den bosnischen Katholiken (und den Anhängern der « Bosnischen Kirche », den sog. Bogumilen) begann, nämlich zu einer Zeit, wo nur ein geringer Teil (von der Drina bis Sarajevo) des Königreiches Bosnien den Türken gehörte.

BULLETIN D'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE BYZANTINE ET SLAVE

VI

1. — Ouvrages d'ensemble et sciences connexes.

Le livre sur *L'Empereur dans l'art byzantin,* dont M. André Grabar a distribué les premiers exemplaires lors du Congrès de Rome [1], mérite de retenir l'attention, car il aborde un sujet qui n'avait guère été traité jusqu'à présent, du moins dans toute son ampleur, et il l'aborde par des voies nouvelles. On ne sera donc pas surpris s'il arrive à des résultats importants.

Il s'agit, dans ce livre, non de la représentation des divers empereurs byzantins — d'où l'on tirerait comme une galerie de portraits, — mais de la représentation de l'Empereur comme tel, sous les divers aspects et dans les diverses fonctions que lui reconnaissait ce qu'on pourrait appeler la « religion impériale ». Nous employons à dessein ce mot qui fait penser à la Rome antique, car une des premières conclusions qui se

[1] ANDRÉ GRABAR, maître de conférences d'histoire de l'art et de la civilisation de Byzance à l'Université de Strasbourg, *L'Empereur dans l'art byzantin. Recherches sur l'art officiel de l'Empire d'Orient. (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg,* fasc. 75). En dépôt à la librairie Les Belles Lettres, Paris, 1936. In-8°, VIII-296 p., XL pl.

dégagent des recherches de M. Grabar est la continuité, dans le domaine étudié, entre l'ancienne et la nouvelle Rome. De même que M. Louis Bréhier et Mgr Battifol nous avaient exposé, il y aura bientôt vingt ans, *les survivances du culte impérial romain*, après la conversion de Constantin et jusqu'à la fin de l'empire byzantin, de même M. Grabar nous montre la survivance à Byzance d'une iconographie qui, créée à Rome aux IIe et IIIe siècles, n'était que l'expression par l'image de ce culte. Une expression officielle, et donc imposée aux artistes et soumise à des lois strictes.

Deux parties de l'ouvrage sont consacrées à l'étude de cette iconographie. La première est systématique; elle est intitulée: les monuments et les thèmes. Ces derniers sont divisés en trois groupes: l'Empereur seul, l'Empereur vis-à-vis des hommes, l'Empereur vis-à-vis de la Divinité. La seconde partie est historique; elle reprend, en somme, la même matière, mais en la distribuant suivant l'ordre chronologique. Dans cette division, qui se peut défendre du point de vue de la logique, il y a quelque inconvénient. Le lecteur a l'impression d'être promené deux fois à travers le même pays, par deux itinéraires qui se recoupent en maints endroits; la première course lui offre des vues assez abstraites, qui ne satisfont pas toujours son besoin de connaître de façon précise; dans la seconde, la sensation trop fréquente du déjà vu nuit à l'intérêt. Je ne sais s'il n'aurait pas mieux valu, écartant « les monuments » du titre de la première partie, réduire celle-ci à une indication sommaire des « thèmes » : une vue générale pour orienter le lecteur avant de lui faire aborder l'étude complexe des monuments dans leur développement historique.

Le livre comprend en outre une troisième partie, qui n'était peut-être pas absolument requise par son titre, mais qui a la plus grande valeur pour quiconque s'occupe d'art chrétien. Il s'agit des rapports entre l'art impérial et l'art religieux, ou plus exactement de l'influence du premier sur le second à Byzance et, en général, dans l'art chrétien à partir du IVe siècle. Il y a là des vues très nouvelles. Tandis que les deux premières parties présentent en somme sous une forme neuve, celle de l'image, l'expression de survivances que les historiens ont déjà plusieurs fois signalées, les rapproche-

ments que fait M. Grabar entre les compositions chrétiennes et celles de l'art impérial imposeront souvent au lecteur des conclusions inattendues. On sera peut-être surpris, au premier abord, mais ensuite convaincu par l'explication qu'il donne (p. 212-230) de la grande composition triomphale de l'arc de Sainte-Marie-Majeure. Ce n'est pas que nous voulions le suivre dans tous les détails, dont quelques-uns s'appuient sur une exégèse trop subtile et un peu forcée (1), mais il semble que le désordre apparent dans lequel les scènes se déroulent dans ce vaste ensemble, désordre qui a donné tant de tablature aux archéologues, s'éclaire par le parallèle institué entre la composition de Sixte III et celles que l'art profane consacrait à la gloire de l'*Imperium*.

Notons d'ailleurs que dans cette troisième partie, les sujets ne sont pas tous traités avec la même ampleur. L'étude sur la mosaïque de Sainte-Marie-Majeure forme un tout que l'on imagine fort bien détaché du reste du livre. Les autres ne sont que des notes assez brèves; mais elles ne manqueront pas de piquer la curiosité du lecteur. Il s'étonnera, par exemple, de trouver, sur des monnaies romaines du Ier siècle, un trône impérial qui ressemble étrangement, par sa forme et par sa fonction, au trône de l'Hétimasie; ou, sur des monnaies du IVe, un groupe qui passerait pour le prototype de celui du Christ et d'Adam dans l'Anastasis.

Nous venons de faire allusion à l'une des sources principales qu'utilise M. Grabar: les monnaies. Il y recourt plus que nul peut-être de ses prédécesseurs ne l'a fait avant lui. Et on ne saurait trop l'en louer. Il trouve là, en effet, une source de renseignements doublement propre à son dessein, parce qu'elle offre une suite ininterrompue d'images, et parce que ces images ont un caractère absolument officiel. La continuité de la série lui permet d'aboutir à des conclusions nouvelles. C'est ainsi que le retour à l'imitation de l'antique (2)

(1) Par exemple, pour trouver dans la Présentation une image de la concordance des deux Testaments rapprochés de la *Concordia Augustorum* (p. 219, 225). De même, à l'Adoration des mages, nous ne saurions admettre que la femme assise à la gauche de Jésus soit Anne la prophétesse (p. 228).

(2) Pour employer le langage de l'auteur, il faudrait parler ici de tendance « antiquisante », un néologisme bien déplaisant, comme il y en a quelques-uns dans ce livre où, par ailleurs, les formules heureuses abondent.

lui paraît dater non de l'époque des iconoclastes, comme on l'a tant de fois répété, mais au contraire des règnes suivants. Il écarte donc de cette époque les coffrets à motifs profanes ou mythologiques (p. 185), mais on aimerait à le voir s'expliquer de façon plus complète à leur sujet.

Une des principales conclusions qui ressort de l'ensemble de l'ouvrage fait apparaître l'indéniable parenté de l'art impérial byzantin avec celui du Haut-Empire; et, comme nous avons vu que cet art a exercé son influence sur l'art ecclésiastique, c'est ce dernier aussi qui se trouve ramené, par quelque côté, à des origines romaines. Voilà qui enchantera, au premier abord, certains de ceux qui ont pris trop exclusivement parti en faveur de l'une des deux alternatives dans le fameux et décevant dilemme: « Orient ou Rome ». Mais si M. Grabar peut voir dans l'objet de son étude « une branche de l'art byzantin... qui se rattache immédiatement à la tradition romaine » (p. 264), il ne faut pas oublier d'abord que cette « expression plastique de la mystique impériale », n'est pas tout l'art byzantin; et, en second lieu, on ne perdra pas de vue la phrase suivante par laquelle l'auteur, presque aussitôt après, précise sa pensée: « Le problème des influences orientales sur l'art du Bas-Empire ne peut plus être posé aujourd'hui comme il l'a été il y a trente ans, et ce n'est plus à Byzance, mais bien avant la fondation de Constantinople, dans la capitale et dans les provinces de l'Empire romain du IIe et surtout du IIIe siècle, qu'il convient de chercher les débuts du courant des influences asiatiques sur l'art classique ». On se rappellera, d'ailleurs, que le culte impérial étant conçu, en grande partie, à l'imitation de celui des anciennes monarchies hellénistiques d'Orient, son expression par l'art ne pouvait être exempte de telles influences. Veut-on un exemple particulier. où nous trouverons à la fois le contre-coup indirect, sur l'art impérial byzantin et sur l'art chrétien, d'une vieille conception orientale? Il s'agit de l'Offrande des Barbares au souverain vainqueur. « Créé dans l'art monarchique d'Orient, dit excellemment M. Grabar, le thème de l'Offrande symbolique a passé de là à Rome, où à partir du IIe siècle il a été compris dans le cycle triomphal de l'iconographie impériale (p. 233). Or ce thème, on le sait, a été largement

exploité par les artistes chrétiens et byzantins pour la représentation de l'Adoration des mages.

Dans une quantité de questions de détail, le livre de M. Grabar apporte des solutions qui méritent d'être retenues. Nous ne les pouvons toutes signaler, et du reste nous en avons déjà indiqué plusieurs. Quelques autres exemples, au hasard. L'impératrice figurée sur l'ivoire du Bargello à Florence serait Constantina, femme de Maurice (p. 13). Ingénieuse et, sans doute, exacte justification (p. 70 et suiv.) de la présence, dans l'escalier de Sainte-Sophie de Kiev, de scènes de l'hippodrome condamnées par l'Église : il ne faut pas y voir des « scènes de genre » qui seraient déplacées dans les dépendances d'un édifice sacré, mais un emprunt au cycle impérial. Plus loin (p. 85), bonne explication de la rareté de la « proskynèse » (encore un mot déplaisant) devant l'empereur, dans l'art byzantin. P. 102–106 : rapprochement heureux entre l'image du Christ de majesté « lumière du monde » et l'iconographie impériale. P. 165 : l'apparition de la figure de Jésus-Christ sur les monnaies sous Justinien II, écho du canon célèbre du concile in Trullo (qu'il faudrait dater de 691, et non 692) substituant des images réelles aux images symboliques du Sauveur. P. 174 : apparition ou du moins multiplication, à la suite de la crise iconoclaste, des scènes figurant l'empereur en présence de Jésus-Christ ou de la Vierge (auparavant la présence divine souvent exprimée symboliquement) : effet du rétablissement des images et protestation d'orthodoxie de la part de l'empereur.

Sur quelques points de minime importance, nous nous permettrons des réserves. P. 16, la statue colossale de Barletta ne devrait pas être comptée parmi les effigies impériales dressées dans les villes de province : c'est par hasard qu'elle s'y trouve, et la tradition veut qu'elle provienne de Constantinople, le vaisseau vénitien qui la transportait ayant fait naufrage sur la côte de Pouille où elle fut retrouvée. P. 37 : sur les staurothèques où Constantin et Hélène accostent la croix, il nous semble que cette image évoque plutôt l'invention de la croix par sainte Hélène que la vision de Constantin. P. 48-49, l'auteur se montre, à juste titre, indécis sur l'âge exact du fameux ivoire Barberini ; mais, p. 81, dernières lignes, il semble supposer une datation assez précise. P. 96 : il semble qu'on

ne puisse faire aucun rapprochement entre la figure de Me-chisédec, à Saint-Vital de Ravenne ou Saint-Apollinaire-in-Classe, et la personne de l'empereur : la place des mosaïques (dans le sanctuaire), l'adjonction des sacrifices d'Abel et d'Abraham, rendent certain le sens théologique de ces images (allusion à l'Eucharistie). De même, nous doutons que le David des plats d'argent de Kérynia (p. 96) représente l'empereur. Avant de risquer une explication, il faudrait savoir à qui et à quoi ces plats étaient destinés : leur présence à Chypre ne laisse guère supposer un usage aulique. Il y a là une tendance à solliciter les monuments, très naturelle chez qui établit une thèse nouvelle, mais dont l'auteur ne s'est peut-être pas assez méfié. Ainsi nous ne le suivrons pas lorsqu'il trouve (p. 60) sur le coffret de Troyes l'image d'une chasse impériale. Il est vrai que la chose est donnée comme une simple hypothèse, mais plus loin (p. 134) elle semble tenue pour acquise.

Nous avons relevé çà et là quelques menues confusions. P. 46 : la fondation de la Grande Église ne peut être rapportée à l'année 542/543. P. 117, n. 3 : Théodora est la belle-sœur, non la belle-mère de Constantin Monomaque. P. 119 : la miniature du Vat. Urb. gr. 2 représente non pas Alexis Ier et Jean II son fils « en second empereur », mais bien Jean II et son fils Alexis (associé à l'empire en 1122), car ils portent tous deux le titre de porphyrogénète. (Comparer en outre l'âge, la taille, la position et le sceptre des deux personnages). Le manuscrit doit donc être daté de 1122-1142, non pas 1092-1118 [1]. P. 207 : l'Ouranos personnifié sous les pieds du Christ trônant n'est pas une caractéristique des sarcophages où celui-ci préside la réunion des apôtres : on ne le trouve pas sur les exemplaires cités par l'auteur et je ne crois pas qu'on le puisse trouver sur aucun autre. Le motif apparaît dans une série différente de sarcophages. D'ailleurs le thème de Jésus entre ses apôtres est susceptible d'interprétations diverses, comme nous avons essayé de le montrer autrefois (*Calice d'Antioche*, 2e partie, chap. III, IV) [2].

[1] Même page, nous ne savons pas pourquoi le psautier Barberini est daté de 1197.

[2] Simples distractions : P. 107 : ἀποκόμβιον pour ἀποκόμβιον. P. 168 : l'expression « fondateur de Byzance » pour désigner Constantin est impropre.

Ces quelques taches n'enlèvent rien à la valeur foncière d'un ouvrage dont on ne saurait trop louer la vaste érudition en même temps que la sûreté de jugement. C'est là un double mérite que nous nous reprocherions de ne pas faire ressortir en terminant cette analyse. L'art impérial byzantin n'a laissé que peu de monuments. Pour le ressusciter en quelque sorte, comme a fait M. Grabar, il faut une connaissance extrêmement étendue non seulement de tout le matériel archéologique (numismatique comprise), mais encore de la littérature, à la fois profane et sacrée, jointe à un sens aiguisé capable d'interpréter les moindres indices que nous offrent les textes, ou de retrouver en de menus objets comme les monnaies un reflet des monuments disparus. La partie où il traite des rapports de l'art impérial avec l'art chrétien montre qu'il n'est pas moins informé sur ce dernier. Ses précédents ouvrages l'avaient du reste fait savoir.

Sera-t-il permis d'ajouter que la lecture du livre n'est pas toujours des plus faciles? Le style est parfois un peu abstrait; et il abuse, à notre avis, des termes techniques et des néologismes. Mais on rencontre des formules heureuses qui raniment l'intérêt et plaisent à l'esprit par leur précision et leur plénitude. Telle cette observation (p. 86) que « l'iconographie impériale, comme toute iconographie d'essence religieuse, conservait indéfiniment des reflets de conditions sociales depuis longtemps périmées ».

L'illustration est abondante, en partie neuve, et bien rendue. On regrette que certaines images ne soient pas à plus grande échelle.

***

A la suite de ce livre qui touche de tant de façons à l'histoire, il ne sera pas déplacé de mentionner deux volumes de M. Diehl, récemment sortis de presse. Ce sont des livres d'histoire et des réimpressions: ils méritent néanmoins d'être signalés ici, et pour le nom de l'auteur, et parce que, par leurs sujets mêmes, ils touchent à des questions intéressant l'art byzantin.

P. 185, av. d. ligne, je pense qu'il faut lire: Iconodoules, au lieu de: « Iconoclastes ».

Le premier retrace, dans un récit rapide et brillant, allégé de notes et de tout appareil scientifique, la vie de Théodora : la danseuse, l'impératrice, la très pieuse souveraine [1]. Bien que l'éditeur semble vouloir éviter de le manifester, ce n'est, croyons-nous, que la simple réimpression d'un ouvrage qui a connu plusieurs éditions, avec ou sans illustration, il y a une trentaine d'années. Le fait qu'il reparaît aujourd'hui, sous un vêtement rajeuni, montre que l'intérêt pour l'étrange figure de Théodora et pour les choses byzantines n'a pas faibli dans le grand public, et nous nous en félicitons. Comme il s'agit d'un livre de vulgarisation, les critiques pointilleux ne se plaindront pas si l'auteur n'a pas cherché à mettre à profit les menues découvertes et les études de détail qui, depuis quelques années nous ont mieux fait connaître le théâtre où s'est déroulée cette extraordinaire existence.

Le second volume [2] est une édition abrégée d'un livre qui, paru il y a un peu plus de vingt ans dans la *Bibliothèque de Philosophie scientifique* [3], se présente ici déchargé de ses parties plus techniques, sous une couverture avenante reproduisant, en une jolie teinte violette, deux peintures célèbres de Guardi et de Bordone. L'éditeur nous avertit loyalement que le livre nouveau est constitué de pages empruntées à l'ancien. Du reste, le plan est le même de part et d'autre, les chapitres se correspondent presque un à un ; mais ils sont mis à la portée d'un public plus étendu. Inutile de dire que les trésors d'art de Venise y tiennent une grande place.

***

Le volume de M. A. Ştefănescu sur l'*Illustration des Liturgies* qu'a publié l'Institut de philologie orientale de Bruxelles, n'est lui aussi qu'une réimpression accompagnée de quelques compléments et corrections [4]. Il se compose es-

(1) CHARLES DIEHL, Membre de l'Institut, Professeur Honoraire à la Sorbonne, *Théodora, impératrice de Byzance*, Paris, E. de Boccard, s. d. [1937], in-12, 314 p.

(2) CHARLES DIEHL, de l'Institut, *Venise*, [Paris], Flammarion, s. d. [1937]. In-12 carré, 127 p.

(3) CHARLES DIEHL, Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne, *Une république patricienne. Venise*, Paris, Flammarion, 1915. In-12, 316 p.

(4) J. D. ŞTEFĂNESCU, Docteur ès lettres, *L'illustration des Liturgies*

sentiellement de deux longs mémoires parus dans les tomes I et III de l'*Annuaire* du même Institut, dont nous avons rendu compte en de précédents bulletins [1]. Ceci nous dispense d'y revenir, car la nouvelle publication reproduit exactement l'ancienne, jusque dans la pagination du premier mémoire. A la suite, sont ajoutés des *Addenda et Corrigenda* qui, à vrai dire, ne portent que sur la première partie de l'ouvrage : la seconde partie, apparemment, précédait de trop peu pour que l'auteur pût profiter de la critique qui en a été faite. Une autre addition consiste en une bonne table des planches (avec indication des sources), un index, une bibliographie sommaire et un avant-propos où l'auteur expose les grandes lignes de son dessein et annonce, sur le même sujet, des études plus étendues. Dans cet avant-propos, il est amené à parler de l'usage chez les Juifs non seulement de la peinture décorative, mais aussi de scènes animées : sujet mis à l'ordre du jour par de récentes publications dont nous allons avoir à nous occuper.

***

Il y a, dans les *Notitiae* des XIII[e] et XIV[e] siècles, une ville de Διτζίνη ou Βιτζίνη, qui a fort embarrassé les critiques. Gelzer avait raison d'identifier les deux noms, mais il se trompait en y voyant une déformation barbare de l'ancien nom de Pityus que les cartes du moyen âge appellent Pizonda [2]. La ville paraît comme archevêché autocéphale dans la *Notitia* de Michel Paléologue, comme métropole dans celles d'Andronic II et d'Andronic III, et dans quelques actes du patriarcat de Constantinople datant de cette époque. Le siège semble disparaître ensuite.

C'est à en fixer la situation que M. G. Brătianu s'est appliqué dans un courte mais érudite brochure qui ouvre une série de publications de l'Université de Jassy [3]. Chose qui

dans l'art de Byzance et de l'Orient, Bruxelles, Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, 1936. In-8°, 193 p., CXXXVIII pl.

(1) *Orient. christ.*, XXXIV, 1934, p. 226-229; *O. C. P.*, II, 1936, p. 478-479.

(2) Gelzer, *Ungedruckte... Texte der Notitiae Episcopatuum*, (Abhandl. d. k. bayer. Akad. d. Wiss., I Cl. XXI), Munich, 1900, p. 595.

(3) G. I. Bratianu, professeur à l'Université de Jassy, *Recherches sur*

semblera étrange à plus d'un, c'est surtout à l'aide de documents occidentaux qu'il résoud le problème. Il commence, il est vrai, par relever chez les écrivains byzantins toutes les mentions — elles sont peu nombreuses — de la ville en question ; mais de ce côté, une difficulté surgit du fait d'une rivière Διτζίνη, qui n'est autre que le Déli Kamtchyq au sud de Varna, dont le nom est confondu parfois avec celui de Βιτζίνη. Mais les archives de Gênes, les portulans gênois et majorquais des XIV[e] et XV[e] siècles, l'histoire des missions franciscaines du Levant révèlent, sur une des bouches du Danube, l'existence d'un port de Vicina, Vecina, qui est la Βιτζίνη byzantine. Les Gênois y eurent un entrepôt commercial important. Quantité d'actes tirés de l'*Archivio Notarile* de Gênes ont trait à des affaires avec ce port qui figure, plus ou moins exactement situé, sur les portulans et les cartes du moyen âge. Les Franciscains y eurent un couvent plusieurs fois mentionné dans les annales de l'ordre.

Le site précis de la ville reste incertain. L'auteur incline à le placer à l'actuelle Mahmoudié, qu'une carte du début du XIX[e] siècle appelait encore Betesine. Il y a trouvé, sur la rive droite du bras Saint-Georges (autrefois le plus important des bras du Danube), un emplacement et des vestiges répondant bien à un ancien port. Toutefois, comme il le dit justement, le dernier mot sur la question est réservé aux archéologues.

En attendant que des fouilles fixent l'emplacement exact de la ville morte, nous apprenons, dans la brochure de M. Brătianu, beaucoup de choses sur son histoire agitée, sur le rôle qu'elle joua en ce carrefour de tant de routes terrestres, maritimes et fluviales, où Byzantins, Mongols, Bulgares, Valaques, Gênois et Turcs se disputèrent la suprématie. Chemin faisant, nous recueillons maintes notions sur des sujets connexes: commerce gênois dans la mer Noire, valeur respective des cartes gênoises et majorquaises, etc. Ces digressions font un peu perdre de vue le sujet principal. D'ailleurs le livre, qui reprend des travaux déjà publiés en les complétant, n'a pas toute l'unité qu'on pourrait souhaiter.

Vicina et Cetatea Albă (Universitatea din Iași, Studii de istorie generală..., I), Bucarest, 1935. In-8⁰, 197 p., VIII pl.

A l'étude sur Vicina en est jointe une autre, plus brève, sur Cetatea Albă (Akkerman), l'ancien Maurocastron, à l'embouchure du Dniestr. Suivent des notes sur l'ethnographie balkanique au moyen âge et des extraits de l'*Archivio Notarile* de Gênes. Enfin quelques reproductions de portulans et de cartes anciennes, à une échelle qui, malheureusement, les rend peu lisibles.

2. — Épigraphie et paléographie.

Depuis notre dernier bulletin, nous n'avons rien à signaler d'important dans le domaine de l'épigraphie chrétienne. Les *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, si brillamment commencés, semblent entrés en sommeil. Il a été parlé, au dernier congrès byzantin de Rome, de l'achèvement des *Inscriptions chrétiennes de l'Athos,* dont le premier volume a paru, il y a plus de trente ans, sous la signature de M. Millet et de ceux qui étaient alors les RR. PP. Petit et Pargoire. C'est M. Lemerle, secrétaire général de l'École française d'Athènes, qui serait chargé de reprendre et terminer l'œuvre interrompue. Nous nous en félicitons. Mais il faudra, sans doute, attendre quelque temps encore le résultat.

Par contre, nous avons le plaisir d'annoncer le premier volume du *Corpus* des inscriptions juives que nous promettait depuis assez longtemps le R. P. Frey (1). Il inaugure une série nouvelle de publications de l'Institut pontifical d'Archéologie chrétienne, consacrée non aux monuments chrétiens, mais aux œuvres connexes dont l'étude peut servir à celle de l'archéologie chrétienne. Que les inscriptions juives rentrent dans cette catégorie est chose évidente. Et cela suffit pour que le livre du R. P. Frey ait sa place ici.

On sait que, depuis longtemps, l'auteur, qui est secrétaire de la Commission biblique, s'applique à l'étude de l'é-

(1) P. Jean-Baptiste Frey, supérieur du Séminaire français de Rome, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum. Recueil des inscriptions juives qui vont du IIIe siècle avant Jésus-Christ au VIIe siècle de notre ère.* Vol. I. *Europe (Sussidi allo studio delle Antichità cristiane,* pubblicati per cura del Pontificio Istituto di Archeologia cristiana, I). Città del Vaticano (et Paris, Geuthner), 1936. Gr. in-8°, CXLIV-687 p., nombreuses figures.

pigraphie juive, de l'histoire et de l'organisation des colonies juives dans l'empire romain, principalement à Rome. Ces dernières études, parues en diverses revues [1], se trouvent condensées dans la magistrale introduction du livre que nous avons sous les yeux. Une centaine de pages, dont les titres de chapitres que voici feront deviner toute la richesse: L'établissement des Juifs en Europe; Les quartiers et les cimetières juifs à Rome; La vie sociale des Juifs; L'organisation de la juiverie à Rome; L'administration des communautés juives; Le service religieux dans les communautés; L'organisation synagogale des Juifs a-t-elle servi de modèle à l'organisation de la communauté primitive de Rome? La vie familiale des Juifs; La vie religieuse des Juifs [2].

Le reste des pages liminaires est occupé par un avant-propos où est expliquée la genèse de l'ouvrage et par une très ample bibliographie.

Le corps du volume est divisé en deux parties: les inscriptions juives d'Europe, rangées suivant l'ordre géographique (731 numéros); puis un appendice où sont groupées les « inscriptions fausses », c'est-à-dire les faux proprement dits, les textes païens ou chrétiens faussement considérés comme juifs, auxquels est joint un texte « de caractère incertain » (nos 1*-103*). Enfin, des additions amendent ou complètent quelques-unes des notices précédentes et portent à 734 le nombre total des inscriptions juives d'Europe.

Parmi celles-ci, les romaines sont de beaucoup les plus nombreuses (nos 1-551, y compris Ostie et Porto); le reste de l'Italie conduit jusqu'au n° 660 (Malte et Sardaigne comprises). Les autres pays d'Europe réunis ne forment qu'un dixième de la collection.

La grande majorité des textes est funéraire. Un certain nombre appartiennent à des objets mobiliers, notamment à des verres dorés. Quelques-uns à des amulettes.

(1) *Rivista di Archeologia cristiana,* 1928, 1931, 1933; *Bulletino del Museo del Impero Romano,* 1930; *Recherches de science religieuse,* 1930, 1931; *Biblica,* 1930, 1931, 1932, 1933, 1934; *Revue Biblique,* 1932, 1933.

(2) Dans ce chapitre, qui est considérable, remarquer, p. CXXVII, l'image d'un plafond de cubicule qui porte, au centre, le chandelier à sept branches, et, aux quatre côtés, le fameux « symbole » du poisson sur le trident. Quelle meilleure preuve que ce n'est pas un symbole chrétien?

Comme dans toute collection de ce genre, l'importance de beaucoup de textes est minime, soit parce qu'ils sont in complets, soit pour le caractère banal de leur formulaire. Mais on verra, dans l'Introduction, comment des indices même fragiles peuvent, par leur répétition ou par les rapprochements auxquels ils se prêtent, amener à des conclusions intéressantes.

La publication est faite avec grand soin. La « littérature » du sujet imprimée ou manuscrite a été patiemment étudiée; il suffit pour s'en rendre compte de parcourir les notes bibliographiques ou certaines discussions un peu plus étendues, comme celles qui concernent des faux célèbres. Par là beaucoup d'inscriptions aujourd'hui perdues ont été recueillies, et leur texte en est donné, sinon avec une entière certitude, du moins avec les meilleures garanties d'exactitude. Pour les inscriptions conservées, il semble que l'auteur ait contrôlé sur les originaux les anciennes lectures toutes les fois que la chose était possible. De là, sans doute, quelques différences entre ses copies et celles des auteurs auxquels il se réfère [1].

Le volume se présente sous une forme luxueuse qui rallierait tous les suffrages en d'autres temps. mais qui aujourd'hui a le grave inconvénient d'élever le prix du volume (200 lires, 250 francs). Abondance de photographies [2]. Beaucoup de textes sont représentés d'abord par une telle image, puis par une copie en caractères épigraphiques, puis par une copie en minuscules avec compléments et orthographe rectifiée, enfin par une traduction française qui ne manque jamais et qui, semble-t-il, aurait pu être omise dans bien des cas. Ne suffi-

(1) Un examen méticuleux pourrait relever quelques menues défaillances (certaines ne sont que des distractions), quelques confusions ou omissions dans l'usage des anciennes sources. Mais ce sont là des taches minimes et presque inévitables dans une œuvre aussi vaste et complexe. On trouvera un examen de ce genre, poussé non sans un peu de parti pris, dans la *Civiltà cattolica*, 19 sept. et 17 oct. 1936. — Voir aussi la savante étude de Louis Robert dans la *Revue des Études juives*, 1937, p. 73-86.

(2) Bon nombre de ces photographies tombent dans un défaut que nous signalerons et expliquerons plus loin à propos d'un autre ouvrage. On se demande souvent si l'on a sous les yeux l'image d'un texte en creux ou en relief: l'erreur est d'autant plus difficile à déceler que les images, détourées avec soin, se limitent strictement à la face gravée de la dalle, sans même en laisser deviner le relief des arêtes (voir ci-dessous, p. 621).

sait-il pas de traduire les textes difficiles ou de sens douteux ? Avec cela, beaucoup de blancs qui ajoutent à la clarté, mais qui ajoutent aussi à la masse du livre et à son prix.

Des index très complets (p. 603-678) terminent le volume. On sera heureux de les avoir pour utiliser plus facilement cette première partie. Mais quand l'ouvrage sera terminé en deux volumes, n'y aura-t-il pas quelque inconvénient à se voir obligé de manipuler deux index différents ? Qui ne préférerait avoir un index unique de tout le *Corpus ?* Est-ce que par hasard ces soixante-quinze pages seront reprises et incorporées dans l'index définitif ? Parfait, mais encore un luxe que l'acheteur devra payer.

* * *

Nous avons déjà eu l'occasion de parler (*Or. christ.*, XX, 1930, p. 90-91) du *Catalogus codicum astrologorum* dont la publication, faite sous la direction et en grande partie par les soins de M. Franz Cumont, est sur le point de s'achever. Dix-huit volumes ont paru et il n'en reste plus, croyons-nous, à paraître qu'un, pour la fin des manuscrits romains, et un autre, pour les anglais, qui sont en préparation. Le dernier volume publié, dû à la plume de M. Šangin, mais qui — nous le lisons dans la préface — doit beaucoup à M. Cumont, est consacré aux manuscrits des bibliothèques de Russie [1]: dix-neuf de Léningrad (Petropolitani), vingt-neuf de Moscou, un de Kiev, un de Kharkhov. Suivant la méthode adoptée dans la collection, les manuscrits sont soigneusement décrits, les morceaux sont identifiés, rapprochés des morceaux similaires contenus dans les autres manuscrits ; enfin, une série d'extraits présente les passages inédits les plus saillants des manuscrits étudiés. Dans le présent volume, cet appendice est particulièrement étendu (p. 95-229). Suivent les tables et six planches offrant des fac-similés, dont un, en couleurs, nous montre les « plantes de Saturne, de Jupiter, de Mars, du Soleil, de Vénus, de Mercure, de la Lune ». Car il y a un peu

(1) *Catalogus codicum astrologorum graecorum*, t. XII. *Codices Rossicos* descripsit Mstislav Antoninus F. Šangin adiuvante Instituto Historiae Scientiarum et Artium Technicarum Academiae Scientiarum URSS. Bruxelles, Lamertin, 1936. In-8°, VIII-268 p., VI pl.

de tout dans ces collections astrologiques : de la magie, de la médecine, de la botanique, de l'alchimie, de l'arithmétique [1], des devinettes et d'autres choses encore. Tout cela peut être utile à qui veut étudier le folklore et même l'histoire des sciences à l'époque byzantine, ou les superstitions populaires des âges plus récents. La plupart de ces manuscrits, en effet, ne sont pas très anciens ; quelques-uns remontent au XVIIe siècle et même à la fin du XVIIIe.

A feuilleter ces pages, on fera parfois de curieuses rencontres. Telle, cette devinette présentée (p. 105) en deux exemplaires que je traduis presque mot à mot, en les combinant :

Plus clair que le soleil, plus haut que les humains,
— Point ne m'ont fait ainsi le Seigneur ni les saints —
J'ai cinq lettres et trois syllabes. A votre aise,
Cherchez et devinez : je suis quatre-vingt-treize.

Réponse : ΑΓΑΠΗ ($1 + 3 + 1 + 80 + 8 = 93$).

Ne croirait-on pas lire la macabre plaisanterie d'un révolutionnaire moderne, frotté d'érudition ?..... Eh ! bien, cela est de Léon le Sage — ou du moins ce lui est attribué dans un manuscrit du XVIIe siècle. Avertissement à qui juge de l'origine d'une formule par le caractère — typique en apparence — de son contenu.



On devine que nous venons de faire allusion au célèbre carré magique *Sator Arepo* dont nous avons parlé en un précédent bulletin (*Or. christ.*, XXXIV, 1934, p. 202-205) et ailleurs [2]. On sait que la plupart de ceux qui en ont traité dans ces dernières années s'accordaient à le croire d'origine chrétienne depuis que Félix Grosser montra qu'il représentait un anagramme des mots *Pater Noster*, deux fois écrits en forme de croix et accostés des lettres latines A O, équivalentes

---

[1] Par exemple cette « colle » attribuée (p. 105) à Léon le Sage : « Soit la série de dix chiffres : 1. 1. 1. 3. 3. 5. 5. 5. 7. 9, dont la somme est 40. Bien malin qui, avec cinq d'entre eux, formera le nombre 20 ! ». En effet, la somme d'un nombre impair de nombres impairs est nécessairement impaire.

[2] *Recherches de science religieuse*, XXV, 1935, p. 188-225.

des lettres grecques A Ω. La présence, sur les quatre côtés du carré, du T, image de la croix, entre A et O, fournissait un autre indice — non moins certain, paraissait-il. Et cette origine chrétienne, qui semblait ainsi solidement établie, rendait compte de l'extraordinaire diffusion de la formule dans tout le monde chrétien, en Orient comme en Occident, dans l'antiquité comme au moyen âge.

Or voici un coup de théâtre, le jour tout récent où le carré magique a été trouvé à Pompéi [1]. Il est donc antérieur à l'an 79 de notre ère. Certains ont cru pouvoir maintenir encore son origine chrétienne, et y trouver la preuve de la présence de chrétiens à Pompéi. La chose ne nous paraît pas possible pour des raisons qui ne sauraient être développées ici. Qu'il suffise de renvoyer à ce que nous avons écrit à ce sujet [2], en avertissant toutefois que la question est encore à l'étude et que, si l'origine chrétienne doit être écartée, il y aurait de sérieuses probabilités en faveur d'une origine juive.

En tout cas, les signes matériels de christianisme que porte en soi le carré *Sator* n'y sont que par l'effet d'un singulier hasard, comme celui qui, tout à l'heure, faisait parler Léon le Sage en héritier des sans-culotte.

3. — Études particulières : Syrie antique.

Nous avons rendu compte dans notre dernier bulletin d'une étude de M. Pfister sur les *Textiles de Palmyre* (*O. C. P.*, II, 1936, p. 469-470). Nous avons reçu depuis, du même auteur, deux travaux du même genre [3]. La méthode est pareille. L'analyse des tissus (matière et procédés de fabrication) et

(1) Voir les communications de M. Matteo della Corte dans *Atti della Pont. Accad. Romana di Archeologia, Rendiconti,* t. XII, p. 397-400; *Rendiconti della R. Accad. d'Arch., Lett. ed Arti. Società Reale di Napoli,* t. XVII, p. 81-99.

(2) *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1937,* p. 84-93. *Recherches de science religieuse,* XXVII, 1937, p. 326-335.

(3) R. Pfister, *Nouveaux Textiles de Palmyre découverts par le Service des Antiquités du Haut-Commissariat de la République française dans la nécro-*

des colorants est poussée avec la même rigueur. Elle aboutit à des résultats dont les conservateurs de musées et les archéologues qui s'occupent spécialement des arts décoratifs devront faire le plus grand cas.

L'une de ces études complète la première de la série: elle traite des tissus tirés du deuxième et troisième étage de la tour d'Elahbel, dans la nécropole de Palmyre, alors que, pour son précédent travail, M. Pfister n'avait disposé que de matériaux provenant du rez-de-chaussée du même tombeau. La brochure s'ouvre par une description de cette sépulture monumentale qui, dans son sous-sol, son rez-de-chaussée et ses quatre étages (le dernier presque entièrement détruit), pouvait recevoir près de trois cents corps, et n'a jamais été complètement employée. Puis vient l'étude des fragments de tissus, divisés en trois groupes: les toiles, les laines et les soies. Du point de vue de l'art, la collection peut sembler assez misérable, et cela pour deux raisons: d'abord, parce que les tissus qui entouraient les corps ont été fort maltraités par les chercheurs de trésors; ensuite, parce que, sauf pour l'enveloppe extérieure de la momie, on n'employait que des étoffes déjà très usagées. Mais du point de vue technique, l'étude de ces pauvres débris garde toute son importance. Les résultats confirment, dans l'ensemble, ceux de 1934. Sur un point seulement l'auteur se corrige: il a pu identifier avec la cochenille polonaise un colorant qu'il avait trouvé à Palmyre, donnant les réactions de la vraie cochenille d'Amérique et qu'il avait provisoirement appelé « cochenille de Perse ». Il en résulte que ce produit était reçu non d'Orient, mais des steppes de la Russie méridionale, par la voie du Pont-Euxin. Conclusion que nous aurons bientôt à rappeler.

Pour les cotons, M. Pfister hésitait, en 1934, à considérer comme antiques les débris recueillis. Une toile de coton trouvée sur une momie presque intacte, lève maintenant tous

---

pole de Palmyre (tour d'Elahbel). Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1937. In-4°, 56 p., 19 fig., IX pl., dont une en couleurs. Id., *Matériaux pour servir au classement des textiles égyptiens postérieurs à la conquête arabe.* (*Extrait de la Revue des Arts asiatiques,* t. X. fasc. 1, 2). Paris, Les Éditions d'Art et d'Histoire, 1936. In-4°, p. 1-16, 73-85, pl. I-III, XXVIII-XXXII, dont deux en

les doutes. Ces cotons provenaient de l'Inde, non de l'Assyrie' comme on l'a supposé sans preuves. D'ailleurs, l'auteur hésite encore sur certains fragments qu'il tient « provisoirement » pour modernes (débris laissés, sans doute, par des hôtes de passage).

Les premières recherches avaient prouvé l'existence de la véritable pourpre à Palmyre. La conclusion est confirmée, l'auteur ayant pu, dans l'intervalle, se procurer et étudier les principaux coquillages qui fournissaient la pourpre dans l'antiquité.

Toutes les soies récoltées, extrêmement légères, se trouvaient dans un état lamentable. Il a cependant pu être établi que ces tissus, à l'exception d'un seul, qui est indigène, proviennent de Chine. La constatation que l'on a tissé la soie en Syrie, ou du moins dans le Proche Orient, au IIe siècle, est nouvelle et de grande importance.

Un fragment de laine, reproduit en couleurs (pl. I), qui semble avoir appartenu à une jambière iranienne, porte un riche décor en gobelin. Malgré son état de délabrement, c'est le plus somptueux morceau de la collection. A son occasion, intéressantes remarques (p. 29-33) sur cette pièce du costume iranien et sur les éléments du décor.

P. 39-41 : curieuses constatations sur la filature dans l'antiquité, la torsion gauche étant de règle, sauf en certains cas exceptionnels et déterminés, dans le monde méditerranéen (pharaonique, hellénistique, byzantin et musulman), tandis que la torsion droite est propre à l'Extrême-Orient : Inde et Chine.

La seconde étude de M. Pfister est fondée principalement sur l'examen des textiles du Musée Arabe du Caire exposés, en 1935, à la Manufacture des Gobelins — dont un bon nombre étaient datés, — et de plusieurs autres collections : musée Guimet (tissus provenant d'Antinoé, tous antérieurs à la conquête musulmane), musée du Louvre, collection personnelle de l'auteur. On voit que l'enquête repose sur une base étendue. Elle porte plutôt sur les pièces de vêtements provenant des sépultures que sur les étoffes d'ameublement qui, recueillies dans les ruines des villes, sont en général fort délabrées.

Un fait capital ressort de l'enquête : c'est que, à une certaine époque, les colorants rouges utilisés en Égypte : garance pour les tissus communs, kermès ou cochenille polonaise pour

les tissus de luxe (l'emploi de la vraie pourpre est rare), ont été remplacés par le lac-dye « qui est le produit d'un puceron, comme le kermès et les autres cochenilles, mais qui provient exclusivement de l'Inde ». L'explication de cette révolution dans la teinturerie, M. Pfister la trouve dans le fait de l'invasion arabe qui ferme au commerce avec l'Égypte une grande partie du bassin Oriental de la Méditerranée, et empêche en particulier l'importation de la cochenille polonaise provenant de la Russie Méridionale, par le Pont-Euxin, et du kermès qui se récoltait à peu près exclusivement en Asie Mineure (la faible production d'Espagne était sans intérêt pour l'Égypte). Quant à la garance, qui se cultivait sur place, sa disparition ne fut pas subite; mais son usage marqua du coup un recul considérable. D'où il semble permis de conclure que la production égyptienne ne suffisant pas aux besoins du pays, on dut recourir dès l'antiquité à une importation qui devint impossible au VII[e] siècle. C'est alors que le produit local vit naître la concurrence du lac-dye, que les Arabes tiraient de l'Inde avec laquelle, depuis des siècles, leurs marchands avaient des relations suivies. La vogue du colorant nouveau fut si grande qu'il finit par évincer l'autre.

Le lecteur devine l'intérêt de ces analyses qui, si techniques et si spéciales qu'elles paraissent, aboutissent à des conclusions touchant à la grande histoire. Et si l'on en veut une autre, intéressant plus particulièrement les études d'archéologie chrétienne, nous la trouvons dans cette phrase (p. 12) qui fixe un important point de chronologie: « Les gobelins coptes à décor chrétien semblent, dans leur grande majorité être postérieurs à la domination arabe: dans l'ensemble la garance (y) est rare alors que le lac-dye est d'un emploi courant ».

Parmi les objets reproduits, on trouve, plus qu'à l'étude précédente, de riches spécimens de décorations. Voir surtout les deux belles planches en couleurs I et XXXI.



Le volume de planches destiné à compléter l'ouvrage de M. Jean Lassus dont nous avons parlé en notre dernier bulletin (*O. C. P.*, II, 1936, p. 459-460) a paru un an après le

texte [1]. Il y a, dans ce retard, quelque inconvénient: les photographies perdent de leur intérêt, venant après des croquis qui, en beaucoup de cas, auraient pu suffire, et le système de renvois d'un volume à l'autre entraîne certaines complications et même des confusions dont l'auteur doit s'excuser dans son avertissement. Lorsque les circonstances — financières ou autres — obligent, comme il arrive fréquemment aujourd'hui, à séparer les deux parties de publications de ce genre, il semble qu'il vaille mieux donner les planches d'abord. C'est ainsi qu'a fait Mlle Myrtilla Avery pour l'ouvrage dont nous parlons plus loin.

Ici le dommage est d'autant plus grand que, bon nombre de planches étant assez faibles, l'album risque de ne pas répondre à l'attente qu'avait fait naître le volume de texte. Peut-être inexpérience du photographe (il l'avoue loyalement), peut-être aussi insuffisance des procédés d'impression, beaucoup d'images offrent un aspect gris et terne. Il y en a toutefois de bonnes, au relief accentué, notamment parmi les vues d'avion.

Que l'auteur nous permette d'attirer son attention sur un détail trop souvent négligé par les archéologues et les épigraphistes — ce sera là son excuse, — mais qui a son importance. Tout objet, pourvu de relief, doit être présenté sur l'image dans le sens même où il a été photographié, sinon l'on risque de donner au lecteur l'impression d'un relief inversé. Et la raison en est que la sensation du relief nous est fournie par le jeu des ombres, et que celui-ci dépend du point d'où vient la lumière et change quand ce point se déplace. Si donc, en regardant une image, nous nous trompons sur l'éclairage de l'objet, nous nous tromperons inévitablement sur son relief même. Les deux plans qui se coupent pour donner le creux d'un trait incisé nous paraîtront en saillie si nous les croyons éclairés d'un côté alors que, dans la réalité, ils l'étaient de l'autre. Or, sur le livre que je regarde à ma table, la lumière vient du côté du haut de la page et en général, vu l'habitude où je suis d'écrire de la main droite, elle vient d'en haut, à

(1) Jean Lassus, *Inventaire archéologique de la région au nord-est de Hama.* (*Documents d'Études Orientales*, IV). T. II. Planches. Institut français de Damas [1936]. In-4°, XIX p., L pl.

gauche. C'est instinctivement le sens que j'attribue à l'éclairage de l'objet représenté [1]. Si, de fait, il était exactement éclairé de cette façon, j'aurai l'impression parfaite du relief. S'il était éclairé juste à rebours, mon impression sera toute contraire: je croirai voir non pas l'objet, mais son moule en creux.

On ne saurait trouver de meilleure confirmation de tout cela que la planche IX, 2 de M. Lassus. C'est un fragment de linteau posé à terre. Regardez-le dans le sens où il est reproduit, vous verrez une inscription où les lettres sont à l'endroit, mais paraissent incontestablement en relief; en-dessous, une moulure en creux, d'aspect bizarre, comme vous n'en avez jamais rencontré; puis, d'autres lettres en relief, divers ornements, dont on ne sait comment ils sont faits, au milieu desquels se détache une croix en creux, dans une couronne traitée de même. Le tout donne une impression confuse, une sensation de vide, comme lorsqu'on regarde le creux d'un moule ou qu'on cherche à discerner le sujet d'une intaille. Mais retournez la page, tête en bas, et le linteau prend corps, tout devient net: les lettres apparaissent incisées, un boudin chargé d'ornements s'accuse avec force, le reste du décor s'ordonne entre deux bandeaux et, au milieu, la croix et la couronne se détachent en relief. C'est qu'alors l'image se trouve placée dans les conditions mêmes d'éclairement où était l'objet. Voilà le sens dans lequel la photographie aurait dû être reproduite. Les lettres sont à l'envers: mais qu'importe? Si le lecteur a de la peine à les lire, il les remettra d'aplomb en tournant le livre. N'est-il pas plus important de lui donner une vue exacte de l'objet et de ne pas l'exposer à prendre de la gravure en creux pour du relief?

On pourrait faire des remarques analogues sur d'autres images de l'album, par exemple, pl. IV, 4; XXIII, 1 [2]; XXXVIII, 2; XLIV, 1, 3.

(1) Voilà pourquoi les cartographes, lorsqu'ils veulent donner l'impression du relief par des ombres, supposent que la lumière vient du nord-ouest, alors que — dans notre hémisphère, du moins — elle vient du sud. Ils éclairent le terrain non pas comme il est éclairé dans la réalité, mais comme celui qui regarde la carte imagine invinciblement qu'il est éclairé.

(2) Même le n° 2 de cette planche, qui ne pouvait guère être présenté autrement, souffre d'être éclairé par en bas. Dans ce cas, il n'y a pas erreur,

Nous nous sommes un peu étendu, car le défaut est fréquent, et il nous a frappé depuis longtemps (1). Beaucoup de photographes, pour le voir à l'endroit sur leur verre dépoli, renversent l'objet qu'ils photographient. Il n'y a pas d'inconvénient s'il s'agit d'un tableau ou une page d'écriture. Mais si l'objet présente le moindre relief, comme une plaque sculptée, une inscription ou un estampage, on ne saurait trop recommander de le mettre dans sa position normale, c'est-à-dire tête en haut, et autant que possible avec la lumière à gauche (2). Si l'on photographie un objet qui ne peut être déplacé ; comme un bloc étendu à terre, c'est l'opérateur qui se déplacera de manière que l'image se présente dans de bonnes conditions d'éclairement. Enfin quand on a affaire à une pièce encastrée dans une muraille et en général à un objet dont on ne peut modifier ni l'éclairement, ni le point de vue, le mieux paraît être de le reproduire tel qu'il est placé, dût le sujet qu'il porte se présenter tête en bas ou de travers (3).

car l'illusion est aisément corrigée, mais l'impression reste incertaine : c'est celle que nous éprouvons la nuit, à voir éclairées par en bas des façades dont tous les profils ont été dessinés pour être vus éclairés d'en haut.

(1) Dans les gravures qui accompagnent nombre de collections d'inscriptions, il est souvent malaisé de se rendre compte si les lettres sont en creux ou en relief ; et la cause en est celle que nous indiquons ici. Parfois quelques indices permettent de reconnaître dans quel sens était posé l'objet quand il a été photographié (examiner par exemple les effets de lumière frisante sur les arêtes des blocs à la planche XXXVIII, 2). Mais si de tels indices font défaut, il peut y avoir des erreurs extrêmement difficiles à déceler. Le fait de ces illusions d'optique a été signalé, voilà bien des années, par le regretté Père Sébastien Ronzevalle à propos de la tablette hébraïque de Gézer (qu'il présentait justement photographiée à l'envers !) ; mais il n'en fournissait pas d'explication (*Mélanges de la Faculté Orientale*, t. V, p. 91*, pl. XVI, Beyrouth, 1912). L'explication est simple : des lettres incisées éclairées par le bas (ce que vous obtenez en renversant l'objet qui les porte) vous paraîtront en relief sur l'image, car en regardant celle-ci, vous les croirez éclairées par en haut. On pourrait faire beaucoup de constatations analogues dans le livre du R. P. Frey analysé ci-dessus (p. 612).

(2) A moins qu'en photographiant un estampage côté pierre — par conséquent inversé — on ne veuille inverser à nouveau cette sorte de négatif.

(3) En reproduisant une vue d'avion, il faut la tourner de telle sorte que l'éclairement vienne du haut de la page et, si possible, du haut à gauche. On obtient ainsi des effets de relief saisissants — comme avec les cartes des meilleurs dessinateurs géographes.

Mais revenons à notre *Inventaire Archéologique*. Signalons comme particulièrement intéressantes les deux images de la Vierge trônante avec l'Enfant des planches XVIII. 4 et XXIII, 2, celle d'un reclus dans une cabane portée par des colonnes annelées [1] et munie d'une haute échelle : un stylite d'un genre spécial; enfin celles de lipsanothèques pourvues d'orifices d'écoulement (pl. XXVIII, 3; XL, 3), d'un type connu depuis les récentes trouvailles d'Apamée [2].

En tête du volume, quelques « notes épigraphiques » présentent des amendements et des compléments aux lectures d'inscriptions proposées dans le volume de texte. Les uns sont dus à MM. Enno Littmann, Henry Seyrig, Louis Robert et au R. P. René Mouterde; d'autres à l'auteur lui-même.

***

Tout le monde connaît les remarquables résultats de la campagne de fouilles de 1932-1933, à Doura-Europos, qui amena la découverte d'une synagogue ornée de peintures, faisant en quelque sorte pendant à l'église trouvée l'année précédente. Dans les autres parties de la ville, où trois chantiers occupèrent simultanément 360 ouvriers, les travaux ne furent guère moins fructueux. Si bien que le compte rendu (provisoire !) de ces recherches, un gros volume plein de faits, n'a paru qu'en 1936, et que beaucoup de sujets n'y sont qu'indiqués, avec un renvoi aux publications antérieures ou ultérieures, où ils ont été ou seront plus amplement traités [3].

Naturellement, la majeure partie du volume intéresse l'archéologie romaine. Signalons comme particulièrement importante du point de vue chrétien la découverte d'un fragment de parchemin contenant un passage du Diatessaron de Tatien, en grec. M. C. H. Kraeling qui redonne ici (p. 416-417) ce texte, après l'avoir publié ailleurs, estime qu'il suffit « pro-

(1) Dans le volume de texte. p. 99, on lit « cannelées ». La photographie montre que c'est une distraction ou une simple coquille.

(2) V. Mayence, *La quatrième campagne de fouilles à Apamée* (*Bulletin des Musées royaux*, Bruxelles, 1935, p. 2-10); Delehaye, *Saints et reliquaires d'Apamée* (*Analecta Bollandiana*, LIII, 1935, p. 237-244).

(3) M. I. Rostovtzeff, A. R. Bellinger, C. Hopkins, C. B. Wells, *Preliminary Report of Sixth Season of Works (The Excavations at Dura-*

bablement à démontrer que l'ouvrage fut écrit en grec, non en syriaque. Question que nous laissons aux exégètes le soin d'élucider (1).

D'un plus grand intérêt pour nos études est la découverte de la synagogue dont on a déjà tant parlé qu'il n'est pas nécessaire de nous y arrêter longuement. Du reste le compte rendu lui-même est bref, se bornant à l'essentiel — ce qui ne l'empêche pas de consacrer à ce monument une centaine de pages. Mais presque tout ce qui a été dit ou écrit jusqu'à ce jour concernait les peintures. Dans le présent volume, nous trouvons d'importants détails sur l'histoire de l'édifice. Nous apprenons que la synagogue construite en 245 — pour être détruite en 250 — succédait à une autre synagogue établie elle-même, vers la fin du second siècle, dans une maison privée qu'elle modifia pour l'adapter à sa fin nouvelle. La deuxième synagogue utilisa une partie des murs de l'ancienne, qu'elle agrandissait et à laquelle elle ajouta, pour en faire des dépendances, l'aire d'une maison voisine. Ces transformations ont pu être établies par un examen attentif des restes de murs qui permit de fixer leur âge. Et l'on nous donne un plan des deux édifices. Quant au caractère religieux du plus ancien, il résulte de sa disposition intérieure, de la décoration de ses murs (elle excluait les sujets animés!) et surtout de graffites dont la discussion est réservée à une publication spéciale. Sur la synagogue plus récente, on nous promet aussi une étude plus ample qui épuisera la matière. Ici nous n'avons qu'une description d'ensemble, l'identification de la plupart des scènes (quelques-unes restant incertaines), le texte des inscriptions qui font connaître la date de la fondation et le nom des fondateurs, ainsi que l'indication des légendes et autres inscriptions qui laissent deviner la nationalité des peintres, les uns hellénistiques, les autres sémitiques ou iraniens (2).

Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters), New Haven, Yale University Press, 1936. Gr. in-8⁰, XX-518 p., 37 fig., LIV pl. dont IV en couleurs.

(1) Le R. P. Lagrange, *Revue Biblique*, 1935, p, 324, tranche par l'affirmative.

(2) Ces dernières inscriptions ne sont pas encore toutes déchiffrées. On nous en promet la lecture pour plus tard. En tout, inscriptions peintes ou graffites, on compte : 24 textes en araméen, 11 en pehlvi, 8 en grec.

On sait l'étonnement que produisit, lors de la découverte, le fait que tous les murs de l'édifice étaient couverts de plusieurs registres de peintures, développant des scènes de l'Ancien Testament. C'était en opposition absolue avec tout ce que nous savions des habitudes juives: preuve que l'on ne saurait trop se méfier des affirmations catégoriques qui, si fondées qu'elles paraissent en raison, peuvent être renversées d'un coup par le hasard d'une découverte.

Pour nous, l'intéressant est de constater des affinités entre cette décoration et les cycles de peintures qui orneront plus tard les églises chrétiennes. Ce n'est pas qu'à Doura on puisse établir aucune relation entre les images des deux édifices, le chrétien et le juif. Les peintures de ce dernier révèlent dans l'ensemble un talent bien supérieur, et l'esprit de la décoration n'est pas le même ici et là. Dans l'église, des scènes isolées, jetées un peu au hasard, sans grand ordre. Dans la synagogue, un ou plusieurs cycles savamment construits et certainement dominés par une idée maîtresse, bien que celle-ci ne se puisse déterminer avec une entière certitude [1]. Mais on reconnaît, dans la synagogue la même préoccupation qui guidera plus tard le pinceau des décorateurs chrétiens; un certain nombre de sujets sont communs et cela invite à des comparaisons qu'il serait trop long de développer. Bornons-nous à signaler une réelle parenté entre les figures de prophètes qui surmontent la niche de la Torah [2] et celles que peindra,

[1] Voir l'interprétation du décor donné par le Comte du Mesnil du Buisson, dans la *Revue Biblique*, XLIII, 1934, p. 105-119, 546-563, qui diffère en certains points de celle de M. C. H. Kraeling.

[2] De ces quatre figures une est expliquée de façon certaine, celle de Moïse en présence du buisson ardent. Pour les autres, on signale diverses interprétations. Or deux systèmes seulement nous semblent possibles. Ou bien, ce sont quatre figures de Moïse en des actes différents: devant le buisson ardent, recevant la loi sur le Sinaï, promulguant la loi, transporté au ciel (parmi les astres): le système est cohérent, l'ordre des images est respecté, et, sauf pour la dernière, l'explication est satisfaisante. Ou bien, ce sont quatre personnages différents: dans ce cas nous sommes surpris que, pour le dernier, on ne songe pas à Joseph (soleil, lune et étoiles, allusion à Gen. 37, 9: les étoiles ne sont que sept, non pas onze, mais ce peut-être un accident, ou le peintre peut avoir mis un nombre indéterminé d'étoiles). Joseph vient naturellement dans un groupe des grandes figures de l'Ancien Testament. Mais dans ce cas, les figures 2 et 3 sont difficiles à expliquer. A

pendant des siècles, l'art chrétien. Dans les scènes historiques, au contraire, on trouvera, à Doura, un accent très différent, et variable suivant la nationalité des divers artistes. La question ne pourra être utilement examinée que lorsque nous aurons des reproductions assez grandes et nettes de chacune des scènes. Ici, l'on s'est limité à des vues d'ensemble des trois parois conservées (une, presque entière; les autres, à peine à moitié), et à trois reproductions de détail en couleurs, d'ailleurs excellentes (pl. XLVII-LIII).

Deux autres planches (XXX, XLVI) donnent quelques-uns des carreaux peints qui formaient la décoration du plafond, notamment ceux qui portent des inscriptions grecques [1].

Dans une autre partie du volume (p. 486, n° 809) signalons le quatrième exemplaire du carré magique *Rotas opera*, que l'amabilité de M. Rostovtzeff nous avait fait connaître et nous avait permis d'utiliser bien avant sa publication. Sur ce carré magique, variante ou, pour mieux dire, origine du carré *Sator*, voir ce que nous avons dit ci-dessus (p. 614-615).

4. — Constantinople. Bulgarie. Italie. Russie.

Un nouvel ouvrage sur Sainte-Sophie de Constantinople ne peut manquer d'attirer l'attention des byzantinistes. Je ne sais toutefois si celui de M. Zaloziecky [2] répondra pleinement à l'attente qu'il aura fait naître. Le titre tout d'abord surprendra; car ce qui fait, croyait-on le mérite et le caractère propre de la Grande Église, c'est justement ce par quoi elle se sépare de l'architecture occidentale. Il est vrai qu'une phrase

---

tout prendre, le premier système nous paraît meilleur. Noter d'ailleurs, que l'apparence de nimbe carré (ce n'en est pas un) entoure aussi bien la tête de Moïse au buisson ardent que celles du second registre.

[1] Ici encore (Pl. XXXV, 4) le mot OPBAZ, *gravé* sur un carreau, paraît en relief parce que l'objet a été reproduit dans le sens contraire à celui où il a été photographié (voir ci-dessus, p. 621).

[2] WLADIMIR R. ZALOZIECKY, *Die Sophienkirche in Konstantinopel und ihre Stellung in der Geschichte der abendländischen Architektur*. (*Studi di antichità cristiana* pubblicati per cura del Pontificio Istituto di archeologia cristiana, XII). Città del Vaticano, 1936. In-8°, VIII-271 p., 37 fig., album de XXIV pl.

de la préface paraîtra justifier ce titre. Nous apprenons que l'auteur a été poussé à écrire son livre par la constatation que (il faut citer ses paroles) « *eines der wichtigsten Denkmäler der abendländischen Architektur* weder eine stilgeschichtliche, noch eine stilgenetische Bearbeitung bis jetzt erfahren hat ». Mais les mots que nous soulignons feront, sans doute, froncer plus d'un sourcil devant pareil renversement des notions géographiques admises jusqu'à ce jour. La suite éveillera je ne sais quel sentiment d'inquiétude, comme aussi cette déclaration que : « der erste Plan der Arbeit reifte bereits im Jahre 1925, worauf die nötigen Vorarbeiten getroffen worden sind ». Cette interversion de l'ordre habituel des facteurs dans la recherche scientifique fera craindre que les travaux préliminaires en question n'aient été menés dans un esprit singulièrement préconçu. Passons.

Dès les premières pages du livre qui prétendent non pas décrire Sainte-Sophie, mais en expliquer l'esthétique, le lecteur risque fort d'être rebuté par le caractère abstrait du langage et — nous sera-t-il permis de le dire ? — par son imprécision. Qu'est-ce au juste que la « Substantialität » d'un édifice ? Et l' « Entlastung, Entsubstantialisierung der Baumassen » ? Comprenez-vous exactement l' « übersinnliche-sinnliche Wirkung » du naos de Sainte-Sophie ? Et que sont ces notions qui ne se peuvent exprimer que par des séries d'adjectifs accolés : « flächig-optisch », opposé à « plastisch-blockmässig » ; « bildlich-illusionistisch », opposé à « substantial-illusionistisch » ; « kubisch, ausladend, plastisch-haptisch », opposé a « flächig, fernsichtig-optisch » ?

Dans le chapitre suivant, quantité de rapprochements fondés sur une similitude — et souvent lontaine — de plans, au lieu de créer une conviction, éveillent plutôt la méfiance. C'est un peu comme si quelqu'un s'avisait de raisonner sur la ressemblance de forme entre une torpille et un cigare. A quelle conclusion utile cela pourrait-il mener ? On s'étonne que l'auteur, qui a lu Choisy, s'arrête à des vues si extérieures, à des caractères si étrangers à l'âme d'une architecture, et qu'il n'ait pas saisi ce qui fait la différence radicale entre l'architecture romaine et la byzantine. Ce qu'il dit de la « Kaschierung des Verstrebungssystems » (un lettré allemand goûtera, sans doute, cette expression) heurtera toutes les idées reçues depuis que Choisy

a magistralement expliqué comment, dans un édifice byzantin, la fonction de tous les organes de butée, logiquement ordonnés entre eux et tendant, dans leur effort concordant, à épauler la *coupole* centrale, se manifeste du premier coup d'œil au spectateur pour satisfaire à la fois son esprit et agir sur sa sensibilité. Et ce qui étonnera le plus, c'est que cela est dit non pas à propos de l'aspect extérieur, mais de l'intérieur de Sainte-Sophie. Ne sait-on pas que, dans ce monument — contrairement à ce qui arrive ailleurs, — des causes accidentelles masquent en partie, au dehors, l'ordonnance de la construction et qu'elle ne se saisit parfaitement que du dedans? Faut-il rappeler enfin que, sur ce point, tout rapprochement avec l'architecture romaine porte à faux, vu que dans cette dernière le problème des poussées ne se pose pas avec la même force et qu'il est résolu de toute autre façon?

Ce n'est pas que, dans le livre de M. Zoloziecky il n'y ait de bonnes observations à retenir. Le lecteur qui aura la patience de le lire jusqu'au bout trouvera, sur des points de detail, des vues nouvelles; certains rapprochements ou certaines oppositions avec des architectures aussi différentes de la byzantine que la gothique ou la baroque provoqueront des réflexions utiles. Mais ce fruit ne pourra être recueilli qu'au prix d'un grand labeur, et peut-être aussi de certaines révoltes, comme celle que l'on éprouve à voir Saint-Vital de Ravenne considéré tranquillement comme un monument « spätantik ».

L'église d'Ezra (p. 127, 128, pl. XVIII, 3) n'a jamais été un baptistère. Ce n'est pas sur Rivoira qu'il faut s'appuyer (p. 127, n. 2) pour la dater de 515/516, et ce que cet auteur dit de sa couverture primitive en bois est sans fondement [1].

Parmi les vues intérieures de Sainte-Sophie, plusieurs ont été prises avec un objectif à grand angle qui a l'avantage de montrer une plus grande partie du monument, mais qui en fausse la perspective: le vaisseau paraît allongé; la coupole est elliptique; les arcs en plein cintre deviennent des arcs en anse de panier. C'est d'autant plus fâcheux que ces photographies appuient des considérations sur l'impression que produit

[1] Il est visible que, sur beaucoup de points, l'auteur suit aveuglément Rivoira. Ce n'est pas un guide sûr.

le monument. Montrez-le donc tel qu'il est. Des vues fragmentaires, soit; mais pas déformées.

***

Avec le volume de M. Whittemore sur les mosaïques de Sainte-Sophie, nous nous sentons sur un terrain plus solide. Tout y est positif, net et précis (¹).

Nous avons parlé en son temps (*Or. christ.*, XXXIV, 1934, p. 205-207) du travail entrepris dans la Grande Église par le « Byzantine Institute » d'Amérique pour dégager les mosaïques de l'enduit qui le recouvrait. Voici un nouveau « rapport préliminaire » qui, paru en 1936, présente les résultats — plus exactement, une partie des résultats des campagnes de 1933 et 1934. Il faut ajouter ce correctif, car en fait le volume ne traite que de la mosaïque du vestibule sud. alors que d'autres travaux ont été au moins amorcés, en divers endroits du naos, durant cette même période. Mais il semble que chaque volume veuille s'appliquer à faire connaître une œuvre maîtresse plutôt qu'à donner une sorte de compte rendu administratif de tous les travaux exécutés. C'est ainsi que le premier volume s'était limité aux mosaïques du narthex, laissant de côté certains morceaux du naos qui seront décrits plus tard, quand la publication attaquera cette partie de l'édifice. De la sorte, la série des volumes, une fois terminée, se présentera dans un ordre parfait. Mais la verrons-nous achevée? Car on peut constater que ni le travail de dégagement, ni celui d'impression n'avancent vite.

Du moins pouvons-nous assurer qu'ils sont faits avec tout le soin désirable. La méthode, au chantier, a été la même que dans les campagnes précédentes. Nous l'avons décrite: inutile d'y revenir. La publication est faite aussi suivant les mêmes principes. Peut-être sont-ils appliqués ici avec plus de rigueur. Description minutieuse de la mosaïque; détails techniques sur son exécution: grandeur et position des cubes

(¹) Thomas Whittemore, *The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. Second preliminary report. Work done in 1933 and 1934. The Mosaics of the Southern Vestibule.* Printed at the Oxford University Press for the Byzantine Institute, 4 rue de Lille, Paris, 1936. In-4°, 59 p., XX pl.

(moins inclinés qu'à la lunette du narthex, car l'image devait être vue de moins bas et plus loin), couleur, restaurations (fort rares) et consolidations dues aux Fossati, etc... Les plus exigeants seront satisfaits, car ils seront renseignés sur chaque partie de la mosaïque, sur chacune des lettres des légendes.

On sait quel est le sujet original et nouveau de cette œuvre déjà célèbre [1]: Constantin et Justinien offrent à la Vierge trônante, l'un la ville qu'il a fondée, l'autre l'église qu'il a bâtie. C'est l'adaptation d'un thème fréquent depuis le Ve ou le VIe siècle, celui du donateur faisant hommage au Christ de sa donation. Mais en général nous voyons un personnage vivant se représenter lui-même. Ici un successeur des deux fondateurs les réunit dans une composition, à la fois suggestive et d'un grand effet décoratif. Le morceau est fort beau, et nous est parvenu dans un état de conservation parfaite.

Quelle en est la date? S'appuyant sur divers arguments, M. Wittemore estime que la mosaïque appartient au dernier quart du Xe siècle, et la chose nous paraît tout à fait vraisemblable. Il croit même pouvoir préciser davantage. Notant que, pendant les dernières années du siècle, l'église de Sainte-Sophie resta fermée assez longtemps pour des réparations, il pense que l'on profita de la circonstance pour décorer la lunette au-dessus de l'entrée principale du narthex. En fait, ces réparations équivalaient presque à une réfection, puisqu'il s'agissait de reconstruire la coupole tombée dans le tremblement de terre de 989 (non 986). Il est probable que les travaux, dirigés par l'architecte arménien Tiridate, s'étendirent à d'autres parties de l'édifice. Ils comportèrent certainement la réfection de nombreuses mosaïques détruites; et il est naturel de penser qu'il s'en fit aussi de nouvelles, comme serait celle qui nous occupe. Mais un point surprend: c'est que les empereurs régnants, Basile et Constantin, restaurateurs et en quelque sorte seconds fondateurs de Sainte-Sophie, n'aient pas voulu s'y représenter eux-mêmes. Serait-ce modestie de la part de celui qui devait être bientôt le Bulgaroctone?

Comme le volume précédent, et mieux encore, ce deuxième rapport est admirablement illustré. État du panneau avant le

[1] Elle a été reproduite plusieurs fois, notamment das *Byzantion* (t. X, 1935) et dans le volume de M. Grabar que nous avons analysé plus haut.

dégagement, au cours des travaux, et après. Ensemble de la mosaïque; ensemble, puis détails de chacune des figures, à des échelles de plus en plus grandes permettant une étude minutieuse. Et tout, photographies originales et reproductions phototypiques, est d'une exécution parfaite.



Le quatrième volume de la collection des *Monumenta artis Bulgariae*, dirigée par le savant et sympathique secrétaire du Congrès byzantin de Sofia, M. Bogdan Filov, est consacré à la description et à l'étude de la céramique du musée de Preslav (1). Le volume est dû à la plume de M. Krsto Miatev dont nous avons loué d'autres travaux en nos précédents bulletins. Celui-ci consacrera — s'il en est besoin — la réputation de son auteur.

On sait l'importance singulière de cette collection de céramique, tant par la valeur exceptionnelle de certaines pièces, que par son caractère unique: on ne trouve rien de comparable dans tout l'Orient chrétien, si bien que, lorsque fut révélée l'existence d'une telle céramique dans la Bulgarie d'avant l'an mille. la première impression fut qu'on se trouvait en face d'un art directement transplanté de Perse ou d'Arménie dans la péninsule Balkanique. Nous verrons que les conclusions de M. Miatev sont différentes.

Il commence par expliquer la provenance de la collection: pour une partie, les ruines de l'ancienne Preslav (à 2 kilomètres environ au sud de la ville actuelle) et principalement celles de « l'église ronde » (quelques fragments proviennent du « palais »); pour le reste, la localité de Patléina dans le voisinage, où se dressait un couvent de Saint-Pantéléimon dont elle conserve le nom. Cette dernière série fut trouvée et publiée la première: c'est elle qui contient les pièces les plus remarquables; malheureusement les fouilles, faites de 1909 à 1914 par des habitants du pays, sous la conduite d'un instituteur. furent menées sans beaucoup de méthode. Celles de Preslav, exécutées en 1927 et 1928, par le Musée National de Sofia, sous la direction de l'auteur du présent volume, ont eu un caractère

(1) Krsto Miatev, Преславската керамика. *Die Keramik von Preslav*. (*Monumenta Artis Bulgariae*, vol. IV). Sofia (Institut Archéologique Bulgare), 1936. In-4°, 156 p., 86 fig., XXVII pl., dont X en couleurs. (En bulgare et en allemand).

rigoureusement scientifique; mais elles sont loin d'avoir épuisé le site et l'on peut espérer encore de belles trouvailles.

Après cette entrée en matière, vient la description des objets rangés par catégories. En premier lieu, les icones et figures de saints, parmi lesquelles il faut citer tout d'abord l'icone désormais célèbre de saint Théodore. La partie conservée est constituée par les débris de vingt carreaux de terre cuite lustrée, de 12 centimètres de côté. Le nom a été retrouvé, mais on ne sait comment le rajuster avec le reste: il est gardé à part. Le bas de la poitrine manque (l'image était à mi-corps). Malgré des lacunes considérables, on a le contour de la tête et des épaules et les traits principaux du visage: les yeux, la bouche, la longue barbe en pointe, la dense chevelure. Cette figure produit grand effet par son air grave et austère: et l'état de demi-délabrement où elle se trouve ajoute au charme, en accusant fortement son âge. La restaurer serait un crime. Nous n'oublierons pas l'impression qu'elle nous fit lorsque nous la vîmes, dans ce musée de province, un peu abandonné, à la suite du congrès de Sofia, en 1934 [1].

L'icone provient de Patléina et d'une pièce du monastère, non pas de l'église [2]. D'autres débris de saints ou d'archanges ont été trouvés soit à Patléina, soit à l'église ronde de Preslav, qui semble avoir possédé un riche décor céramique. Les uns appartenaient à des icones isolées, les autres à des médaillons alignés sur un fond quadrillé, comme on en voit des exemples en Cappadoce. Malheureusement toutes ces figures

[1] Parmi les suggestions bizarres que nous entendîmes alors, nous pouvons négliger celle qui parlait de restauration. Le temps est passé, croyons-nous, où l'on trouvait naturel de refaire les parties manquantes de marbres antiques ou de mosaïques. Mais certains s'étonnaient que l'icone et les principales pièces de ce musée, trop peu accessible à leur gré, ne fussent pas transportées au Musée National de Sofia. Nous estimons au contraire que, lorsqu'une collection présente, comme celle-ci, un caractère unique, d'un puissant intérêt local, il y a tout avantage à la laisser au lieu où elle fut trouvée. Qui veut la voir ira sur place et verra, par la même occasion, les monuments d'où elle provient: ce lui sera double profit. Quant à la décapiter en lui enlevant ses plus belles pièces, nul homme réfléchi ne voudra commettre ce larcin et ce meurtre.

[2] Il faut donc annuler l'hypothèse que nous faisions sur sa destination dans un précédent bulletin (*Or. christ.*, XX, 1930, p. 116). Corriger aussi ce que nous disions au sujet de la date.

sont extrêmement mutilées, la plupart n'étant représentées que par un fragment ou deux. Il a fallu beaucoup de patience et beaucoup d'ingéniosité pour reconstituer (p. 18, fig. 6) un bel archange en pied, avec six petits morceaux appartenant à diverses parties du corps et des ailes. Signalons comme particulièrement intéressant le fragment d'une icone en relief (fig. 7).

Le nombre de ces débris, le nombre plus grand encore des fragments d'inscriptions, dont beaucoup appartenaient à des noms de saints accompagnant leurs images, montre que l'usage de la figure animée était fort répandu parmi les céramistes de Preslav.

Il y a aussi des images empruntées au règne animal. Mais la majorité des fragments appartient à des motifs décoratifs, soit végétaux (plus ou moins stylisés), soit géométriques. Quelques morceaux méritent une mention spéciale en raison de leur forme. Des pièces semi-cylindriques devaient servir de revêtement à des moulures en relief. D'autres morceaux incrustés dans le marbre font penser au travail des « cosmates » romains. Enfin, quelques débris appartenaient à des plats, assiettes ou vases de formes diverses.

Après l'énumération des matériaux, M. Miatev aborde la question de la date, de l'origine et de l'inspiration de cette céramique. De la présence dans les inscriptions bulgares (qui sont en petit nombre) de lettres glagolitiques et cyrilliques, il conclut pour les environs de l'an 900. En somme, le développement de cet art remarquable correspond à la période de prospérité de Preslav (893-972). La céramique a été faite sur place (on a retrouvé à Patléina les restes d'un atelier d'émailleur), et probablement par des ouvriers bulgares; mais il est évident que les procédés et les modèles furent importés du dehors. D'où? De la Mésopotamie, de l'Arménie ou de la Perse, comme on l'a cru tout d'abord? De Byzance, comme certains indices invitent à le supposer, depuis que les travaux de MM. Talbot Rice et Jean Ébersolt ont montré que l'art de la céramique y était beaucoup plus pratiqué qu'on ne l'avait cru jusqu'ici? N'y a-t-on pas trouvé telle figure de saint qui, malgré la différence de style, peut être rapprochée des icones en céramique de Preslav? (1).

(1) J. Ébersolt, *Céramique et statuette de Constantinople* (*Byzantion*, VI, 1931, p. 559-563, pl. 22).

A la discussion de cette importante question l'auteur consacre environ la moitié de son livre. Il étudie en détail les motifs d'ornements de Preslav et constate que la plus grande partie se retrouvent à Byzance, ou dans le monde hellénistique, ou du moins dans le monde méditerranéen, sans que l'on soit obligé de leur chercher une origine iranienne. D'autre part, nous l'avons dit, l'art de la céramique lustrée n'était pas inconnu dans la capitale byzantine, et cela dès une époque antérieure au XIe siècle. La tendance des premiers artisans bulgares étant naturellement de puiser leur inspiration aux sources les plus proches, il semble que la conclusion s'impose et que l'on doive désormais admettre que la céramique de Preslav dépend de celle de Constantinople. Ce qui toutefois, n'exclut pas toute influence orientale. Car il est bien certain que, si Byzance a connu la céramique émaillée, ce n'est pas elle qui l'a inventée. Elle l'a reçue des pays d'au delà l'Euphrate, où cet art était cultivé depuis des millénaires. Non pas de la Perse sassanide, mais de l'empire des Abassides comme le montre M. Miatev par maints rapprochements entre la céramique de Preslav et celle des décors arabes, notamment de Kairouan. Toutefois, comme il l'observe très justement, on ne trouve à Preslav aucun motif spécifiquement musulman. Et la raison en est que les modèles, avant d'atteindre la Bulgarie, ont été « filtrés » à Byzance. Bref, le cheminement des influences sera marqué non par la formule : Perse, Arménie, Bulgarie, mais par les trois mots qui forment le titre du dernier chapitre : Bagdad, Constantinople, Preslav.

D'ailleurs, l'auteur n'hésite pas à reconnaître que bien des points de détail font encore difficulté. Il faut attendre de nouvelles trouvailles en Bulgarie, et surtout à Constantinople. Celles-ci, quand elles se produiront, comme on peut l'espérer, nous feront mieux connaître ce qu'est devenu l'art de la céramique entre les mains des artistes byzantins. En attendant, les découvertes de Preslav peuvent nous permettre, dans une certaine mesure, de le conjecturer. Elles aident ainsi à notre connaissance de l'art byzantin lui-même.

Le volume de M. Miatev est parfaitement illustré. Deux images, une photographie et une reproduction en couleurs, nous montrent l'icone de saint Théodore. Cette dernière planche et une autre en couleurs reproduisent les teintes *actuelles*

de l'objet: les couleurs primitives ayant été quelque peu altérées par l'effet, sur le vernis, d'un long séjour en terre. Les autres planches coloriées prétendent rétablir les teintes originales. Je ne sais si cette prétention aura l'approbation de tous.

***

M. Otto Demus, à qui nous devons une bonne étude sur les mosaïques byzantines de Grèce ([1]) vient de publier, sur celles de Saint-Marc, à Venise, un petit volume qui rendra de grands services ([2]). Il se limite, dans son étude, aux œuvres du XIIe et du XIIIe siècle. On sera heureux de trouver là réuni, dans l'ordre chronologique, tout ce qu'il y a d'ancien en ce décor magnifique où trop de choses, malheureusement, ont été refaites dans un style qui détonne.

Le livre est bref. Il commence par résumer l'histoire du monument et du décor en mosaïque, lequel n'était peut-être pas prévu dans le plan primitif de l'architecte et ne commença de s'exécuter qu'un peu plus tard. Il mit plus de deux siècles à s'achever, et ne cessa depuis d'être restauré et renouvelé, ce qui fit disparaître une partie des images anciennes. L'histoire de ces transformations est sommairement tracée à la fin du volume.

La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude de ce qui reste des mosaïques anciennes. Elles sont examinées une à une, suivant l'ordre chronologique. Les dates sont fixées dans la limite où cela est possible. L'étude porte à la fois sur l'iconographie et sur le style. Les sources d'inspiration sont indiquées: là, Byzance ou l'Orient, surtout dans les parties plus anciennes; là, l'Occident. D'ailleurs les courants d'influences se mêlent et s'entrecroisent. C'est ainsi qu'à la scène de l'Ascension, qui offre tant de ressemblances avec maintes œuvres orientales, sont jointes des images de Vertus que l'auteur estime d'inspiration occidentale et plus précisément romane. Ces analyses sont réduites à l'essentiel, car le

([1]) Voir notre *Bulletin IV* (*Or. christ.* XXXIV), p. 208-210.

([2]) Otto Demus, *Die Mosaiken von San Marco in Venedig. 1100-1300.* Baden bei Wien. [1935]. In-8°, 107 p., 50 fig., sur planches hors texte.

volume veut rester bref; mais elles sont pénétrantes. Elles vont jusqu'à distinguer dans un groupe de mosaïques, et parfois dans une même image, plusieurs mains différentes. Car il est sûr qu'un grand nombre de personnalités très diverses ont travaillé à cette œuvre immense. L'auteur rappelle, à la fin de sa description, les indications qui nous sont fournies sur la personne de ces artistes; mais elles sont rares et tardives, et pour la plupart, incertaines. Dans toute sa partie ancienne, Saint-Marc est une œuvre anonyme.

Pour rester de mince volume, le livre adopte une impression dense et compacte qui n'en facilite guère la consultation. Plus de divisions et des jours judicieusement distribués le feraient de plus claire apparence. Les notes brèves sont au bas des pages; les autres, dont beaucoup contiennent une riche bibliographie, à la fin du volume, toutes à la suite, sans aucun intervalle. Là encore on aimerait une moindre densité.

Le même souci de ménager l'espace a fait réduire, plus qu'il ne conviendrait, l'échelle des images. Beaucoup de pages groupent deux sujets, et même davantage. C'est trop. Pour des études de ce genre la grandeur des reproductions a une telle importance qu'elle prime toute considération d'économie.

***

Depuis plusieurs années, on savait que M. Carlo Cecchelli faisait une étude approfondie de la chaire d'ivoire de Ravenne, et promettait, sur ce monument célèbre, l'ouvrage définitif qui nous manque. Celui-ci vient de commencer à paraître, sous les auspices du R. Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte. La publication se fait par fascicules. Les deux premiers, que nous avons sous les yeux, comportent chacun quatre feuilles de texte et quatre planches [1]. On ne nous dit pas quelle sera l'étendue de l'ouvrage; mais il semble qu'elle doive être considérable. Dans ces conditions, il est difficile de se prononcer sur un livre qui en est à ses débuts. Mais il nous suffira de dire que la publication s'annonce comme digne

[1] Carlo Cecchelli, *La cattedra di Massimiano ed altri avorii romano-orientali*. Fasc. I, II. Roma, Libreria dello Stato, A. XIV, XV E. F. [1936, 1937]. Deux fascicules in-4°, en portefeuilles. En tout, 64 p., VIII pl.

de tous les éloges. Les planches en phototypie double ton sont excellentes, et elles seront nombreuses, à coup sûr, car nous n'en sommes encore qu'à des vues d'ensemble. Nous attendons les vues détaillées de chacune des plaques et, à ce qu'il semble, d'autres objets similaires.

Le texte, lui aussi, promet de ne laisser de côté aucune question concernant l'histoire ou la valeur du monument. Faisant suite à une ample bibliographie, le premier chapitre explique comment la chaire a pu être partiellement reconstituée à une date récente, par la réunion d'un certain nombre de plaques autrefois dispersées. (Reste-t-il quelque espoir de retrouver l'une ou l'autre de celles qui manquent ?) Les chapitres II et III abordent la question — obscurcie à tort dans ces dernières années — de l'origine du monument. M. Cecchelli revient à l'opinion traditionnelle qui voit dans le monogramme le nom de l'évêque de Ravenne, Maximien. La chaire serait un don de Justinien, et n'aurait rien de commun avec celle qu'au témoignage de Jean Diacre, l'empereur Otton III aurait laissée à Ravenne, en 1001, après l'avoir reçue du doge de Venise. Au chapitre suivant, l'auteur revient sur la reconstitution de la chaire et la mise en place des divers éléments. On y a été aidé par le fait que les plaques portaient au revers une numérotation qui semble originale, et qui — chose importante — était en chiffres grecs.

Le chapitre V amorce la discussion du problème fondamental : celui du centre artistique d'où serait sortie cette merveilleuse œuvre d'art. On y voit passer en revue, avec une abondance peut-être excessive, toutes les opinions émises à ce sujet. Catalogue complet, mais où voisinent des autorités de valeurs très différentes. Quant à la pensée de l'auteur, elle nous sera révélée plus tard, après l'analyse des divers éléments de la chaire ; mais le titre de son livre la laisse déjà deviner. Souhaitons de voir avancer rapidement et se bientôt conclure cette belle publication [1].

[1] Peut-être la marche en serait-elle accélérée s'il y avait moins de redondances dans le texte (qui pourrait être allégé de digressions inutiles), comme dans l'illustration. La figure de la p. 37 reproduit exactement le même sujet que la pl. VIII. Les quatre figures des p. 50, 51 reparaîtront, sans doute, dans les planches futures. — Une autre chicane de détail : on a vu que le titre porte uniquement la date suivant l'« era fascista ». L'emploi

***

Encore un ensemble de monuments qui réclamaient une étude complète et définitive ! Encore une publication magnifiquement commencée, mais inachevée ! Du moins, ce que nous avons forme, cette fois, un tout complet : il s'agit des planches destinées à accompagner l'ouvrage de Mademoiselle Myrtilla Avery sur les rouleaux d'Exultet de l'Italie méridionale (1).

Tout le monde connaît ces rouleaux, issus de la même région, mais aujourd'hui dispersés dans un grand nombre de trésors et de bibliothèques. On a lu la pénétrante étude qu'Émile Bertaux leur a consacrée dans son livre sur l'*Art dans l'Italie méridionale* (I, p. 213-240). Elle était illustrée de deux grands tableaux synoptiques reproduisant au trait, sur autant de colonnes parallèles, les miniatures de dix-sept exemplaires (2). Mais d'autres ont été signalés depuis. Du reste, les notations de Bertaux étaient brèves ; ses reproductions à petite échelle, insuffisantes et incomplètes : les bordures historiées des rouleaux étaient laissées de côté.

C'est à combler une lacune trop évidente de notre information que s'est appliquée Mlle Avery. Les byzantinistes, aussi bien que les historiens de l'art occidental, lui en sauront gré. Car on sait que ces illustrations d'un texte liturgique latin, propre à l'église d'Occident, sont fortement influencées par l'Orient. Et cela ne surprend pas, tant l'Italie du Sud a subi, au moyen âge, directement ou par l'intermédiaire du mont Cassin, l'influence byzantine.

de cette ère ferait-il oublier tout à fait le maniement de l'ère vulgaire ? A deux reprises (p. 7, 8) l'auteur date de 1933 le congrès d'Archéologie chrétienne de Ravenne qui, pour nous du moins, eut lieu en 1932 (v. notre *Bulletin* III, *Or. christ.*, XXVIII, 1932, p. 293-298).

(1) Myrtilla Avery, *The Exultet Rolls of South Italy*. II. Plates. Princeton, 1936. Un album in-folio, 53 p., CCVI pl. (*Illuminated manuscripts of the middle ages*. A series issued by the Departement of Art and Archaeology of Princeton University).

(2) Ces tableaux ont paru à part, sous une couverture portant le titre : *L'art dans l'Italie méridionale. Iconographie comparée des rouleaux d'Exultet*. Tableaux synoptiques dressés par Émile Bertaux. Paris, 1904.

Pour montrer le progrès réalisé depuis Bertaux, il suffira de dire que la publication de Mlle Avery présente l'illustration de vingt-huit rouleaux d'Exultet, entièrement conservés ou à l'état de fragments, auxquels sont joints trois rouleaux liturgiques de même forme. Ils sont rangés suivant l'ordre alphabétique des lieux où ils se trouvent actuellement; et, dans chaque série, suivant l'ordre chronologique. Les dernières planches (CXC-CCVI) contiennent des objets divers qui éclaireront l'étude des miniatures. Les reproductions sont excellentes, d'une parfaite lisibilité et d'un maniement commode. Quand il le faut, pour ne pas couper en deux les miniatures, plusieurs planches (deux ou trois) sont réunies, formant un dépliant qui donne l'illusion du rouleau continu.

L'album est précédé d'un fascicule magnifiquement imprimé sur beau papier, qui nous fait deviner ce que sera l'apparence du volume de texte. On y trouve une table des planches, suivie de brèves notes donnant sur chacun des rouleaux les indications essentielles: âge, dimensions, origine, etc.... et une explication sommaire des miniatures: le nécessaire pour faciliter l'intelligence des reproductions et permettre d'utiliser l'album avant la publication du texte qui, nous l'espérons, ne tardera guère.

Signalons à la curiosité des lecteurs, pl. CLXXXIII, dans un Exultet de Troia (XIIe s.) une étrange miniature qui est, croyons-nous, unique. Pour illustrer les paroles: *virgo permansit*, le peintre reproduit une image traduisant, avec un réalisme naïf, les versets du *Deutéronome* XXII. 15-17. Singulière inadvertance qui confond la preuve de la virginité *ante nuptias* avec celle de la virginité *post partum* dont il s'agit ici. Les peintres de Cappadoce qui, après les ivoiriers du VIe siècle, introduisent à cette place l'épreuve par l'eau, ne montrent peut-être pas beaucoup plus de délicatesse; mais au moins ne se trompent-ils pas sur la portée du dogme qu'ils veulent nous mettre sous les yeux.

L'auteur ne dit rien sur l'identification des deux empereurs figurés à la fin du premier Exultet de Bari. La question est sans doute réservée au volume de texte. Mais la date indiquée: « avant 1057 » (p. 11), paraît exclure les noms de Basile II et Constantin, — ce qui nous semble être cependant l'interprétation la plus vraisemblable.

Pl. CC, b, est reproduite une partie du décor de la synagogue de Doura, pour montrer, dans l'image du prophète à gauche de la niche (1), la plus ancienne représentation du nimbe carré. Mais il est douteux que le peintre ait voulu figurer cet objet; car le même encadrement (d'une teinte moins sombre, il est vrai) reparaît autour des têtes des autres prophètes, où il semble bien faire partie du fond. En outre, quelle qu'en soit la relation avec l'attribut du moyen âge occidental, il est sûr que l'Égypte a connu, avant l'époque de Doura, quelque chose qui ressemblait au nimbe carré (2).

***

On a beaucoup écrit dans ces dernières années, sur l'ancienne peinture d'icones russe. Le sujet est à la mode, et nous avons eu maintes fois l'occasion de nous en occuper (3). Voici un nouveau volume de faible étendue, qui se présente comme un livre de haute vulgarisation, et qui fournit sur le sujet les données essentielles, accompagnées d'une illustration sommaire, mais suffisante (4).

Le livre est divisé en trois parties : l'icone, œuvre d'art; l'icone, objet de culte; la valeur expressive et symbolique de l'icone. Dans la première partie, nous trouvons un résumé de l'histoire de la peinture d'icones en Russie. Les grandes écoles : Kiev, Wladimir-Suzdal, Novgorod, Moscou sont caractérisées par quelques œuvres maîtresses, bien choisies et judicieusement analysées. Dans la seconde partie, sont examinés, dans leurs représentations iconographiques, les principaux objets de la dévotion populaire russe : les saints, les

(1) Voir ci-dessus, p. 624.

(2) Voir notre étude : *Le nimbe rectangulaire en Orient et en Occident* (*Études*, t. CXXXIV, 1913, p. 85-93), où nous examinions différents travaux de MM. de Grüneisen et Lauer et de Mgr Wilpert.

(3) Voir *Or. christ.*, XI, 1928, p. 150-153; XX, 1930. p. 120-121; XXVIII, 1932, p. 272-275.

(4) Dr Alfred Alexej Hackel, *Das altrussische Heiligendbild. Die Ikone.* (Geleitwort... und Erklärung Kultur-, Kunst- und Geistesgeschichtlicher Fachausdrücke von Dr. Th. Baader). Nimègue, 1936. In-8°, 142 p., 26 fig. (*Disquisitiones Carolinae. Fontes et acta philologica et historica*, edidit Dr. Th. Baader, t. X.)

anges, la Vierge, le Sauveur. En passant, quelques notions sur des sujets particuliers: la Déisis, les anciennes images achiropites de Kamouliana et d'Édesse, l'iconostase. La troisième partie se réduit à une étude très poussée, peut-être un peu trop minutieuse, et d'une exégèse parfois quelque peu forcée, de la célèbre icone de la Trinité de Roublev. Il est sûr que cette peinture admirable, au rythme à la fois si naturel et si savant, est pleine de sentiment et de pensée; mais il est assez facile d'y voir plus que son auteur n'a voulu y mettre... consciemment. Ce dernier adverbe sauvera le commentateur; car la riche nature de l'artiste s'exprime, sans qu'il en ait conscience, dans son œuvre, et c'est là ce que l'analyse prétend mettre en lumière.

De bonnes tables terminent le volume. Elles sont suivies d'un index des termes techniques ou peu connus: pratique que l'on pourrait recommander à d'autres ouvrages de même genre. Mais ici, le choix des termes expliqués montre que le livre ne s'adresse pas aux initiés.

L'illustration est réunie à la fin, sur planches en papier couché. Le choix est bon; la plupart des images sont à échelle suffisamment grande. Un ou deux spécimens coloriés n'auraient pas été inutiles en cette matière où, comme le reconnaît l'auteur, la couleur est un élément essentiel.

5. – **Mélanges et périodiques.**

Comme les années précédentes, l'*Annuaire* de l'Institut oriental de Bruxelles se présente sous la forme d'un volume dédié à l'un des plus illustres représentants de l'érudition belge. Le bénéficiaire, cette année, est M. Franz Cumont, et l'ouvrage, en deux tomes, est comme un écho du VIe Congrès d'histoire des religions de Bruxelles, 1935 (1). Plus de mille pages, où l'on trouve les choses les plus diverses, jusqu'à du Hittite. Les religions antiques et la philologie classique tiennent, naturellement, une place prépondérante. Signalons comme susceptibles d'intéresser les lecteurs de nos *Orientalia*, les articles suivants:

(1) *Université libre de Bruxelles. Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves.* T. IV (1936). *Mélanges Franz Cumont.* Bruxelles, 1936. (Deux tomes in-8°, de xxxvi-1048 p., 15 pl.)

E. BICKERMANN, *Sur la version vieux-russe de Flavius Josèphe* (p. 53-84); JEAN GAGÉ, *Le « Templum Urbis » et les origines de l'idée de « Renovatio »* (p. 151-187, à rapprocher, par certains côtés, du livre de M. Grabar analysé ci-dessus); E. HONIGMANN, *Un itinéraire arabe à travers le Pont* (pag. 261-271); W. SESTON, *La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien* (p. 373-395); M. SIMON, *La polémique anti-juive de S. Jean Chrysostome et le mouvement judaïsant d'Antioche* (p. 403-421); ARMAND DELATTE et LOUIS DELATTE, *Un traité byzantin de géomancie (Codex Parisinus 2419)* (p. 575-658; édition du texte); HENRI GRÉGOIRE, *L'amazone Maximô* (p. 723-730; communication présentée au Congrès byzantin de Rome); MAURICE LEROY, *La traduction arménienne d'Euclide* (p. 785-861); HENRI-CHARLES PUECH, *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène* (p. 935-962) (1).

Le volume s'ouvre sur l'impressionnante « Liste des publications de Franz Cumont » (546 numéros, sans les articles d'encyclopédies), et se termine par la « Chronique de l'Institut, Ve année académique » qui contient (p. 991-1028) la riche série des « Publications des membres et collaborateurs de l'Institut ».

Presque tout serait à citer dans le dernier volume que nous avons reçu de l'Institut Kondakov (2). Bornons-nous au plus important. A. A. VASILIEV, *Expositio totius mundi. An Anonymous Geographic Treatise of the Fourth Century A. D.* (p. 1-39: « œuvre de grande importance qui reflète les conditions économiques du monde romain au IVe siècle »); GEORG OSTROGORSKY, *Die byzantinische Staatenhierarchie* (p. 40-61); KURT WEITZMANN, *Das Evangelion im Skevophylakion zu Lawra* (p. 83-98, pl. II-IV: évangéliaire illustré, probablement du premier quart du XIe siècle); Moine BASILE KRIVOCHÉINE, *La doctrine ascétique et théologique de saint Grégoire Palamas* (p. 99-154; en russe, résumé français, — cf. *O. C. P.*, III, 1937, p. 260-272);

(1) Avertissons M. Goossens que les « phoques » (?) signalés dans la mer Rouge par Thévenot n'ont pas disparu. Un de ces animaux, dont il parle à propos du conte égyptien: Pharaon roi des phoques (p. 715-722), fut montré à Marseille, il y a une trentaine d'années. Blessé par l'hélice d'un navire en rade de Djibouti, il avait été pêché et empaillé. C'était une femelle avec une poitrine, une tête et des mains presque humaines.

(2) *Seminarium Kondakovianum. Recueil d'études. Archéologie. Histoire de l'art. Études byzantines.* Prague, Institut Kondakov. 1936. In-4°, 316 p., fig.. XII pl.

JOACHIM WERNER, *Zwei byzantinische Pektoralkreuze aus Ägypten* (p. 183-186: VIe-VIIe siècles); IRÈNE OKUNEVA, *Icone en stéatite du XVIe siècle* (p. 187-192; en russe, résumé français); N. L. OKUNEV, *Arilije. Un monument de l'art serbe du XIIIe siècle* (p. 221-258, pl. IX-XII; en russe, r. f.; analyse l'important cycle de peintures). A la fin du volume, notices nécrologiques de N. P. Lichačev (1862-1936) et V. N. Zlatarskij (1866-1935). Le volume comporte un supplément: *Notes sur la chanson d'Igor*, par MM. L. RÁSONYI, N. P. TOLL, D. A. RACOVSKIJ.

L'Institut slave de Prague, qui n'avait rien donné en 1935, nous envoie, pour les deux années 1935 et 1936, un volume important de ses *Byzantinoslavica* (1). Texte principalement en tchèque et russe (avec résumés français); du français, un peu d'allemand. Matière, comme toujours, riche et variée. Une partie seulement se rapporte à nos études: V. F. RŽIGA, *Œuvres inédites de Maxime le Grec* (p. 85-109, en russe); M. A. ANDREEVA, *Le traité de commerce de 1451 entre Byzance et Doubrovnik et ses préliminaires* (p. 110-165, en russe); MICHEL LASCARIS, *Actes serbes de Vatopédi* (p. 166-185); J. MYSLIVEC, *Deux icones du « Pokrov »* (p. 191-212, en tchèque); N. A. MUŠMOV, *Monnaies de Sratzimir à l'aigle bicéphale* (p. 213-220, en russe). La partie bibliographique, recensions étendues et brèves notes, est très développée (p. 258-449); le français y tient une large place; on y recueillera beaucoup de notions utiles.

L'*Annuaire* de la Société grecque des Études byzantines pour 1936 est un gros volume qui prouve la vitalité de la Société (2). Comme d'habitude, le texte est tout entier en grec, avec un résumé français des articles à la fin du volume. Philologie, histoire et archéologie se partagent la matière. Signalons, entre autres, les articles suivants: DIMITRIOS P. PASCHALIS, *Douze couvents byzantins de l'île d'Andros* (p. 19-45); PHÉDON KOUKOULÉ, *A propos de la maison byzantine* (p. 76-138; compléments à l'ouvrage de Beylié); BASILE A. MYSTAKIDÈS, *Catalogues épiscopaux* (p. 139-238; extrait des manuscrits laissés par l'auteur et donnés par son fils à la Société des Études byzantines; notes sur les séries épiscopales du patriarcat de Constan-

(1) *Byzantinoslavica. Recueil pour l'étude des relations byzantino-slaves*, publié par la Commission byzantinologique de l'Institut slave. T. VI. Prague, 1936. In-8°, 460 p., pl.

(2) Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, t. XII, Athènes, 1936. In-8°, 591 p., fig.

tinople qui, malgré leur caractère incomplet, fourniront d'importants matériaux aux historiens); A. VACALOPOULOS, *La chapelle de la Panaghia de la Miséricorde à Thessalonique* (p. 239-250); A. XYNGOPOULOS, *Salomé (?)* (p. 269-277; figure en relief sur un chapiteau de colonnette à Sainte-Sophie de Monemvasie); Mgr ATHÉNAGORAS, métropolite de Paramythie, *Catalogue des manuscrits du Couvent de la Panaghia de Halki* (suite, p. 285-316); N. J. YANNOPOULOS, *Inscription paléochrétienne et cimetière paléochrétien à Volo* (p. 401-410); E. A. PEZOPOULOS, *Lecture d'une inscription illisible* (à l'église de Saint-Georges de Sofia, p. 433-439); A. ORLANDOS, *Daniel premier fondateur de l'église des Saints-Théodores à Mistra* (p. 443-448); CONST. M. CONSTANTOPOULOS, *Sceau de plomb du métropolite Jacques de Thessalonique* (p. 449-453). Suit une abondante bibliographie critique, une chronique et les Actes de la Société. Le volume est d'une impression claire et bien illustré.

Nous ne saurions manquer de signaler ici une nouvelle publication périodique qui, sous le titre (en grec) d'*Archives des monuments byzantins de Grèce,* vient d'arriver à sa deuxième année (1). Elle jouit de cette propriété rare d'avoir pour directeur, rédacteur, dessinateur et photographe unique, M. Anastase C. Orlandos dont aucun des membres du Congrès byzantin d'Athènes n'a oublié l'érudition ni l'amabilité. De ce fait elle est assurée d'une grande unité: chacun de ses tomes (composés de deux livraisons semestrielles) se présente — sous l'aspect le plus avenant — comme un volume de « Mélanges » signés d'un même nom. Le premier tome touchait à des sujets divers et à des monuments dispersés. Le deuxième est tout entier consacré à Arta: églises, monastères, château, anciennes maisons, pont, etc. — sauf quelques pages, à la fin, sur les travaux de restauration de monuments byzantins, exécutés en Grèce, sous la direction de l'auteur, au cours de l'année 1936. Tirée sur papier couché, la revue est illustrée d'un nombre considérable de photographies, à la fois instructives et pittoresques, et de non moins nombreux dessins où l'on admire tantôt la précision de l'architecte, tantôt la touche délicate de l'artiste (2).

(1) Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος. Revue semestrielle rédigée et éditée par ANASTASE C. ORLANDOS, professeur à l'Université technique d'Athènes, membre de l'Académie d'Athènes. T. I, 1935, 209 p.; T. II, 1936, 217 p. In-8° carré, nombreuses figures.

(2) On aimerait, à la fin des volumes, des tables un peu plus détaillées que la seule énumération des titres de chapitres.

La Faculté de théologie de l'Université d'Athènes nous envoie son *Annuaire*. Le volume [1], qui semble inaugurer une série, compte pour les deux années 1935-1936. Il est de taille assez modeste, et la publication se développera, sans doute, dans la suite. Le texte est en grec, suivi d'un « Résumé » de quelques pages, en langues occidentales, à la fin du volume. Il se compose de mémoires, pour la plupart étrangers à ce qui fait l'objet du présent bulletin, et d'une partie bibliographique assez brève (p. 189-198). Signalons un article de M. Georges Sotiriou, *Introduction à l'étude de l'Archéologie chrétienne* (p. 70-91) qui représente l'ouverture d'une série de leçons professées à l'Université, et qui semble devoir être suivi d'autres chapitres destinés à former un *Manuel d'archéologie chrétienne*. L'article se limite aux définitions générales, aux questions de méthode et de bibliographie. L'auteur étendra sa matière jusqu'à l'époque byzantine, et même au-delà. Mais cela crée-t-il une différence entre « l'archéologie chrétienne orthodoxe » et la « catholique » ou « protestante »? D'ailleurs, ces épithètes ont-elles bien leur raison d'être? Un mémoire de Mgr Chrysostome Papadopoulos, archévêque d'Athènes (p. 100-135) retrace l'histoire de la question de la fixation de la Pâque chrétienne [2].

Le Service des Antiquités du Maroc a entrepris une série de publications sous la direction de M. Louis Chatelain. Les fascicules, de formes et d'étendues différentes, se suivront à intervalles indéterminés. Ils pourront être consacrés à un sujet unique ou réunir un groupe de mémoires divers. Le premier fascicule, que nous avons sous les yeux est de ce dernier type [3]. Les sujets traités appartiennent à l'archéologie romaine (Mosaïque de Volubilis, Thermes de Gallien à Volubilis, etc.). De portée plus générale est l'*Inventaire des mosaïques du Maroc* par Louis Chatelain: 30 numéros décrits avec précision et suivis d'un index des motifs décoratifs et autres sujets. Le fascicule est illustré de nombreux dessins et planches.

[1] Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς σχολῆς τοῦ Πανεπιστημονίου Ἀθηνῶν. Publié sous la direction de GRIGORIOS PAPAMIKHAIL. [Athènes], 1935-1936. In-8⁰, 210 p.

[2] Sur quelques points de détail les conclusions ne concordent pas avec celles que nous avons développées dans *La Voix des Monuments*, 1930, p. 296-321.

[3] *Publications du Service des Antiquités du Maroc* sous la direction de LOUIS CHATELAIN. Fascicule I. Paris, Geuthner, 1935. In-8⁰, 89 p., fig., pl.

6. – Encore les questions d'influences et de dates.

Au dernier numéro de la *Byzantinische Zeitschrift* (t. 37 1937, fasc. 1, p. 157-160), M. E. Weigand, recensant un récent travail de nous ([1]), conteste nos vues au sujet des influences qui rattachent les peintures cappadociennes, d'une part, à l'iconographie palestinienne — et, plus généralement, orientale — du VIe siècle, d'autre part, à celle du moyen âge occidental à l'époque romane. Nous ne pouvons entrer dans le détail de toutes les objections qui nous sont faites, ni signaler toutes les opinions assez neuves qui sont émises. Voici cependant deux points qu'il semble bon de mettre sous les yeux de qui s'intéresse à ces questions.

Nous avons tort, paraît-il, de considérer l'image de la Fuite d'Élisabeth au désert comme d'origine palestinienne, ou de la rattacher, d'une façon plus générale, à l'iconographie syro-égyptienne: elle pourrait aussi bien être byzantine, et l'exemple du Paris. gr. 510 balance celui de l'eulogie palestinienne et de la fresque d'Antinoé (trois objets cités par nous). Enfin, l'absence de la scène, qui « manque à sa place dans les miniatures marginales du *Codex Rabulensis* », prouve contre une origine syrienne.

Nous voudrions d'abord qu'on nous dise quelle est « la place » d'une telle scène dans l'illustration d'un évangéliaire ([2]). En second lieu, rappelons que le Paris. gr. 510 est de la seconde moitié du IXe siècle, donc postérieur d'environ trois siècles aux deux autres monuments, ce qui lui donne, dans une question d'origine, une bien moindre importance. Il révèle, d'ailleurs, des influences diverses. Enfin, si l'on considère que les

([1]) *Les églises rupestres de Cappadoce et la place de leurs peintures dans le développement de l'iconographie chrétienne,* Bucarest, 1936.

([2]) Il ne faudrait pas objecter que la miniature de l'Annonciation présente un détail apocryphe: la Vierge filant. Car le sujet, étant évangélique, avait « sa place » dans l'illustration, et l'on comprend que le peintre y ait mêlé des traits puisés hors de l'Évangile (nos artistes ne font pas autrement lorsqu'ils placent la scène de la Nativité dans une grotte). Pour la Fuite d'Élisabeth, c'est le sujet lui-même qui est étranger à l'Évangile. Nous nous excusons de nous arrêter à des choses si évidentes: mais M. W. est tellement attentif à profiter des moindres omissions que l'on ne saurait trop se garder de lui donner prise.

pèlerins du haut moyen âge vénéraient la grotte où on leur montrait le refuge d'Élisabeth; qu'ils en rapportaient, comme des reliques, des fragments de pierre ou de la terre [1]: bien plus, qu'on leur donnait en souvenir, dès le VI[e] siècle, des eulogies en terre cuite portant une image de la Fuite d'Elisabeth, qu'une de ces eulogies nous est parvenue avec une inscription attestant son lieu d'origine [2], n'est-il pas naturel de supposer qu'il y avait là un sanctuaire ou un oratoire contenant, en peinture ou en mosaïque, une représentation de la Fuite, et que cette image est à l'origine de celles que l'on rencontrera plus tard [3]. Est-il raisonnable de soutenir que ces dernières images peuvent aussi bien dériver d'une illustration byzantine des apocryphes? Il faudrait d'abord nous montrer qu'une telle illustration a existé... Bref, autant vaudrait affirmer, par exemple, que l'image de saint Ménas entre les chameaux a pu prendre naissance à Rome ou Byzance, aussi bien qu'en Égypte.

Plus loin, M. Weigand nous prend à partie au sujet de la Crucifixion de la chapelle 6 de Gueurémé, où les larrons ont les bras ramenés derrière le dos par-dessus la courte traverse de la croix. Le haut moyen âge occidental en fournit, dit-il, de nombreux exemples, tandis qu'en Orient on n'en connaît qu'un seul et tardif: le manuscrit copte 13 de Paris. D'où il semble résulter que, pour M. W., ce mode de représentation serait emprunté, par le peintre de Gueurémé, à l'Occident (bien que nous voyions citer au même endroit J. Reil qui rattache le motif à l'Égypte). En tout cas, la Syrie serait hors de cause, car on ne trouve pas, dit-il, les larrons crucifiés de cette manière sur le plat de Perm.

(1) Voir les listes de reliques retrouvées au *Sancta Sanctorum*: « Lapidem de spelunca ubi Elisa..... - Terra de spilunca Elisabet cum Ioanne » (GRISAR, *Il Sancta Sanctorum*, Roma, 1907, p. 188. – Moins complètement, dans LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, Paris, 1906, p. 126, qui déclare l'écriture du IX[e] siècle).

(2) Εὐλογία Κ(υρίο)υ ἀπὸ τῆς καταφυγῆς τῆς] ἁγ(ίας) Ἐλισάβεθ. V. CELI, *Cimeli Bobbiesi*, Roma, 1923, p. 46-50, fig. 16.

(3) L'image devait d'ailleurs comprendre plusieurs épisodes: Élisabeth poursuivie (comme sur l'eulogie), Élisabeth dans la caverne (comme dans les peintures postérieures).

A quoi nous répondrons d'abord que, en dépit de ses inscriptions syriaques, le plat de Perm ne peut en aucune façon être invoqué comme une pièce d'art syrien. Il est mésopotamien ou perse ([1]), et ni par le style, ni par l'iconographie, ne saurait être rapproché des miniatures marginales du *Rabulensis* que M. W. semble prendre comme un pur modèle d'art syrien.

Notons ensuite que le motif en question n'est point particulier à la chapelle 6 de Gueurémé. Il est propre à toutes les décorations archaïques de Cappadoce ([2]); et si, par exception, on ne le rencontre pas à Qeledjlar Kilissé, il paraît en maint autre endroit, même en dehors de Gueurémé, même à une date fort ancienne ([3]): ce qui est l'indice d'une tradition, et d'une tradition remontant vraisemblablement à une haute antiquité.

Cette tradition nous n'avons pas hésité à lui attribuer une origine orientale, et nous avons apporté quelques exemples à l'appui (*E. R. C.*, I, 1, p. 88, n. 4). Puisque la chose est contestée, il ne sera pas inutile d'y revenir, non pour le plaisir de chicaner, mais pour faire avancer la question en l'examinant de plus près. Nous pourrons ainsi nous compléter et, à l'occasion, nous corriger.

Observons d'abord qu'entre les images occidentales des larrons et celles de Cappadoce, il y a une différence ([4]). En Occident (et l'on pourrait dire de manière plus précise: en Allemagne) la traverse de la croix est placée assez haut, de sorte qu'elle passe sous les aisselles des larrons, dont les

([1]) « De pur style sassanide » (MILLET, *L'art byzantin*, dans MICHEL, *Histoire de l'art*, t. I, 1, p. 274).

([2]) Voir nos *Églises rupestres de Cappadoce*, t. I, 1, p. 88.

([3]) Dans l'église cruciforme près de Mavroudjan (*É. R. C.*, pl. 175, 1; 176, 1). Autres exemples: chapelle 6 de Gueurémé (pl. 30, 2), Théotokos (pl. 35, 2), El Nazar (pl. 40, 3), Saint-Théodore (pl. 148, 1), Tavchanle Kilissé (pl. 152, 2), Balleq Kilissé (pl. 177, 4). Dans quelques autres chapelles archaïques, où l'image des larrons est détruite, on doit supposer qu'ils étaient représentés de la même façon.

([4]) Dans l'ouvrage cité plus haut (p. 30-31) et dans *La Voix des Monuments* (p. 240, pl. L), nous avons rapproché la Crucifixion de la chapelle 6 de Gueurémé et celle de la reliure d'Augsburg (aujourd'hui à Munich); mais nous trouvions entre les deux une étroite ressemblance beaucoup plus dans l'ensemble des compositions que dans les personnages des larrons.

épaules s'en trouvent relevées. La pose est vraie, quoique disgracieuse. C'est celle que l'on voit aussi dans le manuscrit copte 13 de Paris [1]. En Cappadoce, la traverse est à la hauteur des reins, ou même plus bas; les bras, passés par derrière, sont masqués au niveau du coude, ou entre le coude et le poignet; tout le haut du corps est droit, dans une pose ferme, qui produit assez bel effet, mais n'est pas naturelle: elle est même impossible, car le buste, n'étant pas soutenu, devrait tomber en avant. D'où une première remarque: si l'une des deux séries de monuments imite l'autre, ne serait-ce pas plutôt l'occidentale où nous découvrons un effort pour corriger un défaut de l'autre série? Dans le manuscrit copte de l'an 1179, où il est assez difficile d'imaginer une influence de l'Occident, la pose plus réelle des larrons sera le fruit d'une réflexion analogue [2]: là encore, une correction, indice d'une imitation.

Mais nous avons une preuve certaine que les compositions cappadociennes n'imitent pas les occidentales, car elles se rattachent étroitement à tout un groupe d'images orientales qui se perpétuent depuis le sixième siècle jusqu'au neuvième ou dixième, c'est-à-dire jusqu'au temps des peintures mêmes dont nous parlons.

Inutile de chercher des arguments dans les descriptions des cycles aujourd'hui perdus de Saint-Serge de Gaza et des Saints-Apôtres de Constantinople. Choricius, pour le premier monument [3], Constantin le Rhodien, pour le second [4], attestent que le Christ y était représenté crucifié entre les deux larrons, mais sans donner d'autres précisions. Adressons-nous aux monuments subsistants. Et constatons que, pour la plupart, l'origine orientale — Syrie, Palestine ou Égypte — est certaine.

(1) Millet. *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile*, fig. 455.

(2) Une autre réflexion de même nature a conduit le miniaturiste à représenter, par un étrange souci de vérité, les larrons avec les jambes non seulement brisées, mais coupées entre le genou et le pied.

(3) *Choricii Gazaei orationes...* éd. Boissonade, p. 98. Voir notre *Voix des Monuments*, p. 158.

(4) Const. Rhod., v. 928, éd. Legrand, (*Rev. des Ét. gr.*, IX, 1896, p. 63).

Dès le VI[e] siècle, nous voyons — et parfois dans les mêmes séries de monuments — trois manières différentes de crucifier les larrons.

La première, de beaucoup la moins répandue, est celle qui plus tard deviendra normale: croix de forme ordinaire; bras étendus à hauteur de l'épaule. On la trouve sur deux ampoules de Monza (GARRUCCI, *Storia*, pl. 434, 2, 6), une de Bobbio (CELI, *Cimeli Bobbiesi*, 1920, fig. 11), dans le *Codex Rabulensis*, sur la colonne de Saint-Marc à Venise, et — citons-le pour faire plaisir à M. W. — sur le plat de Perm. C'est la même qui reparaît, à une date postérieure, mais encore ancienne, sur le couvercle en bois peint du Vatican (LAUER, *Le trésor du Sancta Sanctorum*, pl. XIV, 2).

D'autres monuments montrent les larrons fixés — et en général attachés — à un simple poteau. Il n'y a pas de croix, à proprement parler. Les suppliciés sont liés par les pieds, et les bras sont ramenés par derrière le poteau. Un exemple très net dans une ampoule de Monza (GARRUCCI, pl. 434, 4) ([1]) qui a sa réplique, exactement pareille, quoique plus endommagée, dans la collection de Bobbio (CELI, fig. 13) ([2]). Un bracelet de la collection Fouquet, trouvé en Égypte, qui est au plus tard du VI[e] siècle, porte une image de la Crucifixion où les larrons sont droits, les mains ramenées derrière le dos ([3]). Mais on ne voit ni croix ni poteau, sans doute par une distraction de l'orfèvre; en sorte que cet objet pourrait être rattaché soit à la présente série, soit plutôt à la suivante, où nous lui trouverons d'exacts répondants. Par contre, dans un groupe nombreux d'encensoirs que nous croyons palestiniens ([4]) et du VI[e] ou VII[e] siècle, le poteau des larrons est bien visible: ancien encensoir Ledoulx (*Échos d'Orient*, VII, 1904, p. 150; — provenance: Mésopotamie); deux encensoirs d'Odessa (ROHAULT DE FLEURY, *La Messe*, V, pl. 416; prov.: Crimée); encensoir du Caire (*Annales du service des Ant. d Ég.*,

([1]) Reproduite *Voix des Monuments*, p. 161, fig. 46. Si l'on doute de la fidélité du dessin de Garrucci, confronter avec le dessin indépendant du *Dict. d'arch. chrét.*, t. III, fig. 3378.

([2]) L'autre face aussi (CELI, fig. 9) est pareille.

([3]) V. Jean MASPERO, *Annales du Service des Antiquités d'Égypte*, IX, 1908, p. 246-249, fig. 1.

([4]) Voir notre *Voix des Monuments*, p. 203, n. 4.

IX, 1908, p. 148, pl.; — prov.: Égypte) (1); encensoir Reber (Exposition byzantine de 1931, *Catalogue*, n. 750; — prov.: Égypte); deux ou trois encensoirs de Berlin (Wulff, *Altchristliche Bildwerke*, n°s 967 (?), 968, 969; — prov.: 1er, Égypte; 2e et 3e, Trébizonde) (2). Même image dans les cycles extrêmement menus, figurés au pourtour d'anneaux plus tardifs, qui pourraient être byzantins: anneau Pichon (Schlumberger, *Mélanges d'arch. byz.*, p. 67); anneau du British Museum (Dalton, *Byz. art and arch.*, p. 544, fig. 329) (3); anneau du musée de Palerme (4).

La troisième manière de crucifier les larrons est celle de la Cappadoce archaïque: le poteau est muni à mi-hauteur d'une courte traverse qui le fait ressembler, mais imparfaitement, à une croix. En somme, cette manière ne diffère pas beaucoup de la précédente, car très souvent la pose des larrons est identique, que la traverse existe, ou qu'elle n'existe pas. On peut même se demander si tels des monuments rangés dans la série précédente (par exemple les anneaux ou les encensoirs) n'appartiendraient pas aussi bien à la troisième, la traverse étant si réduite que, sur des objets très menus ou de modelé grossier, elle en devienne invisible (5). Ces deux manières sont en réalité deux variantes d'un même type de crucifiement; et il est vraisemblable que l'une dérive de l'autre. Mais il est impossible de dire avec certitude laquelle est primitive, car toutes deux présentent des spécimens également anciens et appartenant aux mêmes séries.

(1) Voir, au même endroit de la *Voix des Monuments*, la liste exacte des scènes figurées sur cet encensoir, corrigeant celle de G. Maspero. Cet encensoir porte une inscription copte qui n'est pas une preuve absolue d'origine égyptienne: elle peut avoir été ajoutée après coup.

(2) Les encensoirs 970 et 971 de la même collection ont la crucifixion sans les larrons; de même l'encensoir du British Museum (Dalton, *Byz. art and arch.*, p. 621, fig. 394) et l'encensoir Lipchitz (vu à l'exposition byzantine de 1931; *Catalogue*, n. 751).

(3) L'échelle très réduite du dessin ne permet pas de distinguer le poteau; mais nous ne saurions douter qu'il existe comme aux deux autres.

(4) V. *Dict. arch. chrét.*, t. XIII, col. 741, fig. 9450, où la scène est désignée comme un *Ecce homo*. (De même, t. X, col. 1940, la Crucifixion de l'anneau de Londres est appelée: Choix entre Jésus et Barabbas.)

(5) Dans la peinture fort confuse de Mavroudjan, nous avons été longtemps à reconnaître la traverse. Elle se révèle seulement par le fait que le dessin des bras, à une certaine hauteur, est brusquement interrompu.

A côté du bracelet Fouquet ci-dessus signalé, deux bracelets du Caire, provenant d'Égypte, et qui ne sont pas postérieurs au VIe siècle (1), montrent visiblement les larrons sur un poteau avec traverse aux extrémités pommées (*An. du Serv. des Ant. d'Ég.*, IX, 1908, p. 251 et pl. annexe) (2). Même figure des larrons sur le chaton d'un anneau récemment acquis en Égypte par le Prince J. G. de Saxe (3). Et représentation très semblable de toute la scène, y compris les larrons, sur deux ampoules de Bobbio (*Voix des Monuments*, pl. XXIX) (4). Parmi les ampoules de Monza réunies par Garrucci, nous croyons que ce type se rencontre plusieurs fois, mais n'a pas été compris par le dessinateur, qui a pris la traverse pour deux bras ouverts à hauteur du coude, et les pommes qui les terminent pour deux mains. L'erreur est manifeste au dessin de la planche 434, 4, où les avant-bras sont réduits à rien et les mains attachées au coude, tout simplement parce que la traverse était très courte. Aux autres images (433, 8; 434, 5; 435, 1), où ce défaut n'apparaît pas, nous croyons que l'erreur est pareille, car toutes représentent la même composition qu'une des deux ampoules de Bobbio. Même erreur, assurément, sur le dessin d'une amulette égyptienne du Cabinet des Médailles publiée par Schlumberger (*Mél. d'Arch. byz.*, p. 164) (5).

(1) Buste du Christ au-dessus de la croix. L'origine égyptienne de ces deux bracelets est rendue certaine par les figures cabalistiques qu'ils portent.

(2) Dans le même travail de J. Maspero, description (sans image) de deux autres bracelets, assez semblables, quoique provenant de Syrie (il n'y a pas de figures cabalistiques). La représentation de la Crucifixion paraît identique à celle d'une ampoule de Bobbio que nous allons citer. Il semble donc qu'elle puisse être invoquée ici. Nous l'omettons toutefois, la chose n'étant pas certaine.

(3) Voir ses *Neueste Streifzüge durch Kirchen und Klöster Aegyptens*, p. 28 et fig. 55, où le sujet est inexactement interprété et la date indiquée trop tardive. (Dans notre *Bulletin*, III, *Or. christ.*, XXVIII, 1932, p. 236, nous avons relevé l'erreur, mais nous avons cru à tort que les larrons avaient « les bras pliés au coude ».)

(4) Ces images phototypiques sont plus claires que les similigravures de Celi, fig. 10, 12. Observer les pommes qui terminent les bras, aussi bien à la croix du Christ qu'à celle des larrons.

(5) L'auteur écrit (p. 163) : « Les bras des trois crucifiés sont si mal indiqués qu'ils semblent se confondre avec les extrémités mêmes de la barre transversale de la croix ». Non, ce que l'on voit, ce se sont pas des avant-

En résumé, quantité de monuments orientaux échelonnés du VIe siècle au VIIIe ou au IXe, nous montrent, sous deux formes un peu différentes, une image des larrons très semblable à celle des peintures archaïques de Cappadoce. Impossible de nier que cette dernière ne dérive de l'autre. Quant à la représentation occidentale, certainement plus récente que la plupart des monuments que nous avons cités, il semble naturel d'admettre qu'elle se rattache au même prototype, dont elle est plus éloignée que la représentation cappadocienne. Dire quand et comment elle s'est formée n'est pas notre affaire. Elle peut être antérieure à beaucoup de peintures cappadociennes; mais un relief comme l'ivoire d'Augsburg (aujourd'hui à Munich) montre, à n'en pas douter, l'influence d'un modèle exactement pareil à celui que reproduisait le peintre de la chapelle 6 de Gueurémé.

Quant au pays d'origine du prototype, qui pourra douter qu'il faille le chercher non à Constantinople, mais en Orient, peut-être en Égypte, plus probablement en Palestine ou Syrie? A défaut d'autres raisons, les provenances de monuments que nous avons citées suffiraient à établir ce fait.

Mais M. Weigand nous avertit que ce n'est pas là une raison suffisante pour déclarer que le prototype en question n'est pas byzantin: l'ouvrier d'art syrien ou égyptien peut l'avoir copié sur un modèle importé de Byzance; le type fût-il né à Jérusalem, ce n'est pas encore une preuve, car, ville de pélerinage et cosmopolite, elle pouvait contenir nombre d'artistes byzantins; il serait beaucoup plus juste enfin d'appeler ce prototype « frühbyzantinisch », et nous ne pouvons lui retirer ce titre qu'en restreignant arbitrairement le domaine de l'ancien art byzantin.

Est-il besoin de faire remarquer tout ce qu'il y a d'hypothétique et d'arbitraire dans les déductions que nous venons de résumer? ou de montrer combien de confusions s'y mêlent? Car, pour appuyer son hypothèse des ouvriers d'art

---

bras, *car il n'y a pas de mains,* mais les bouts de cette barre, élargie à l'extrémité. Par exception, le Christ, qui est vêtu, est crucifié de la même façon que les larrons. Imitation altérée d'un type du VIe siècle (Christ orant, entre les deux larrons): ce qui nous incline à placer l'objet au VIIe siècle (Schlumberger: VIe ou VIIe siècle).

byzantins à Jérusalem, M. Weigand fait appel aux monuments de l'architecture. Il pense apparemment aux constructions de Constantin. Mais peut-on comparer ces œuvres de la munificence impériale aux humbles travaux des fabricants d'ampoules, d'eulogies, de médailles ou d'encensoirs? Et le VIe siècle se peut-il comparer au IVe? De l'un à l'autre le fossé ne s'est-il pas creusé entre Byzance et les populations orientales de l'empire? Fossé qui permettrait *a priori* de soupçonner une différence entre l'art, aussi bien qu'entre la mentalité de l'une et des autres.

Mais ce qu'il importe surtout d'observer c'est qu'en nous invitant à grouper pêle-mêle sous la dénomination commode de « frühbyzantinisch » tout ce que l'empire d'Orient a produit jusqu'à l'invasion arabe, M. Weigand supprime d'un trait de plume le résultat des longues et minutieuses recherches d'un Gabriel Millet — pour ne nommer que lui seul (1). Qui pourra dire que ce soit là un progrès? (2)

G. de Jerphanion, S. I.

(1) On peut lire, dans le tout récent *Bulletin de l'Association des amis de l'art copte*, t. III, 1937, p. 29-40, un excellent article (*Art syrien et Art copte*) de M. Étienne Drioton, un bon juge et bien placé, où il montre comment, tout en se rattachant à l'art universel (« prébyzantin », si l'on veut) qui régnait alors par tout l'ancien monde romain, l'art copte primitif a ses caractéristiques particulières qu'il doit en partie à des emprunts à la Syrie, en partie à des survivances alexandrines; en sorte qu'il faille y voir sinon un art proprement national, du moins un « aspect local », un « *facies* » de l'art universel. Non, le mot de « frühbyzantinisch » ne suffit pas à tout expliquer.

(2) A la page 239 du même fascicule, M. W. revient sur notre article de *O. C. P.*, 1936, p. 191-222. Nous pensions qu'il avait épuisé la matière dans les soixante pages consacrées, l'an dernier, à la chronologie des peintures cappadociennes (*B. Z.*, 1936, p. 337-397). Il lui reste à dire. Après avoir rappelé que le devoir du recenseur est de faire connaître le contenu de l'ouvrage analysé et de présenter des observations capables de faire avancer la question, il relève un point de l'article précité, un point où nous l'aurions contredit à tort et sur lequel il veut nous montrer, avec citations à l'appui, qu'il avait raison. Malheureusement l'opinion qu'il nous prête, et qu'il veut justifier par une phrase détachée de son contexte, n'est pas celle que nous avions exprimée; et la thèse qu'il établit n'est pas celle qui était en question. En quoi il semble bien qu'il manque d'abord d'objectivité, puis qu'il déplace la discussion au lieu de la faire avancer.

Si le lecteur a la patience de relire *B. Z.*, 1935, p. 133-134 et *O. C. P.*, 1936, p. 191-194, il verra qu'il y est question, non pas des limites entre les-

quelles ont oscillé les diverses datations de Toqale Kilissé proposées dans le monde savant, mais de trois datations bien déterminées : celle de M. Rott (début du IXe s.) et deux autres (fin du XIe s., milieu du Xe) qui nous sont attribuées. Nous avons répondu que la datation de M. Rott ne saurait être prise en considération ; que, chez nous, il n'y avait pas eu variation sur la date, que seul un contresens avait pu faire découvrir à M. W. que nous avions opiné pour la fin du XIe siècle, que ce qui était notre seule et unique datation (deuxième moitié du Xe s.) semblait avoir rallié les suffrages des meilleurs juges.

A quoi sert maintenant de nous apporter Diehl, 1ère édition, 1910 (pourquoi pas la seconde?) et Dalton (1911), qui l'un et l'autre se séparent de Rott? A quoi? sinon à nous donner raison sur le premier point. Quant à M. Okunev qu'on nous oppose, s'il a en effet cité (*Byzantinoslavica,* 1931, p. 135) l'opinion de M. Rott à côté de la nôtre, il est manifeste qu'il l'a fait à titre purement informatif, puisque plus loin (p. 140) dans le même travail, notre datation est seule invoquée et que, dans ses conclusions (p. 172, 173), lorsque l'auteur parle en son nom propre, il place au Xe siècle (comme nous) les plus anciennes images de la Dormition dont il ait traité. Et que vient faire dans le débat la conclusion satisfaite : « Die Meinungsverschiedenheit bestand also und sie reicht vom IX bis zum XI Jahrh. » ? — *Ignoratio elenchi,* diraient les logiciens d'autrefois.

Zur Sophiafrage.

Im orthodoxen Lager ist der Streit um die göttliche Weisheit noch nicht beendet. Bulgakow lässt sich nämlich durch die Verurteilungen seiner Lehre im sophianischen Schaffen nicht entmutigen. Bereits ist der zweite Band seiner zweiten sophianischen Trilogie erschienen: die Pneumatologie, d. h. die Anwendung der Sophialehre auf den Heiligen Geist und die Offenbarung des Heiligen Geistes in der Welt. (Siehe u. S. 674-80).

Entscheidend und abschliessend soll der dritte Band werden. Bulgakow hat ihn bereits vor längerer Zeit angekündigt. Er wird handeln über « Kirche und letzte Dinge ». Er dürfte — so scheint uns — die Identität von Sophia und Sobornost', von göttlicher Weisheit und Christi mystischem Leibe, aufweisen und so der Sophiakontroverse eine ekklesiologische Wendung geben. In der Auffassung von der Kirche liegen ja die Grundprobleme der heutigen Orthodoxie. Dann dürfte sich auch zeigen, ob in diesen Grundfragen über die Kirche Einigkeit besteht zwischen Paris und Karlowitz, die jetzt in der Beurteilung der Sophiafrage entschieden auseinandergehen.

Hauptveröffentlichung der Karlowitzer Richtung zum Sophiastreit blieb bislang das Buch Erzbischof Seraphims (1). (Wie wir hören, ist unlängst ein zweites kürzeres Buch des gleichen Verfassers erschienen, in dem er energisch seinen früheren Standpunkt betont).

Bereits liegen einige Besprechungen dieses Sophiabuches vor, so in « Irénikon » 1936, 2 Seite 177f. und in " Вѣстникъ Братства

(1) Архіепископъ Серафимъ Соболевъ, Новое ученіе о Софіи Премудрости Божіей, Софія 1935. (Erzbischof Seraphim Sobolew, Neue Lehre über die Sophia, die göttliche Weisheit. Sophia [Bulgarien] 1935). 525 Seiten.

Православныхъ Богослововъ въ Польшѣ" 1936, 2 Seite 85f und 90. (R. P. Lialine O. S. B. und Prof. N. Arsenjew).

Nikolai Arsenjew teilt Bulgakows Auffassung nicht; er bringt schwere theologische Bedenken gegen die Sophialehre vor. Arsenjew hebt die Schwächen des Buches hervor, so besonders den erregten Ton, wertet aber auch seinen Nutzen.

Erzbischof Seraphims Werk, das ohne Zweifel grundlegende Bedeutung in der Sophiakontroverse behält, soll im folgenden etwas ausführlicher analysiert werden.

Das vorliegende Werk will den Beweis erbringen, dass Bulgakows (und Florenskijs) Sophialehre mit der orthodoxen Ueberlieferung nicht übereinstimmt.

Der Inhalt des Buches ist äusserst reich und vielgestaltig. In einer langen Einleitung wird die Grundvoraussetzung der neuen Lehre der alten Lehre gegenübergestellt: Bulgakow lehrt wie die alten Gnostiker und Arianer von einem notwendigen Schöpfungsvermittler; die orthodoxe Ueberlieferung dagegen betont, dass Gott die Welt unmittelbar schuf im Gotteswort. Das Gotteswort, die Weisheit, ist die zweite Person in Gott, nicht aber ist die Sophia, wie Bulgakow und Florenskij behaupten, ein von den göttlichen Personen verschiedenes Wesen. Es folgt die eigentliche Darlegung. In langer Reihe werden Bulgakows (und Florenskijs) Sophiabenennungen einer eingehenden Kritik unterzogen. Die Zeitfolge der Werke Bulgakows wird berücksichtigt. Doch ist die Beweisführung mehr assoziativ und durch manche Exkurse unterbrochen.

Aus den zahlreichen Sophianamen greift der Verfasser eine beträchtliche Zahl heraus und zeigt das Widerspruchsvolle dieser teils göttlichen, teils menschlichen Benennungen wie beispielsweise « Vierte Hypostase » [von Bulgakow selbst bald in « Hypostaseität » abgeändert], Idee Gottes, Ewige Weiblichkeit, Alles (Все), Weltseele, Gottes Energie [im Sinne des Palamismus], Gottes Name, göttliche Natur, usw. So ist also die Sophia weder Geschöpf noch Gott (z. B. Seite 40, vgl. 115).

Bulgakows Sophialehre wird eingehend in ihrer Anwendung auf die hauptsächlichen Glaubenswahrheiten dargelegt und untersucht: Schöpfung, Menschwerdung, persönliche Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus, Erniedrigung (Kenosis), Himmelfahrt und Eucharistie.

Die Wertung und Beurteilung wird vorgenommen nach den Ueberlieferungsquellen. Ausgiebig kommen die Heiligen Väter zu Wort; eingehend wird Bulgakows Schriftauslegung — vor allem die der alttestamentlichen Weisheitstexte — berücksichtigt. Auch wird die Lehre der allgemeinen Konzilien befragt, besonders in der zweiten Hälfte des Buches, wo im Anschluss an Bulgakows Veröffentlichung " Агнецъ Божій " die christologischen Irrtümer (Apollinarismus, Ne-

storianismus, Monophysitismus, Monotheletismus) besprochen werden. Da Bulgakow die Unterlagen für seine Sophialehre (wie auch schon Florenskij) zum Teil auch in der Ikonographie sucht, schaltet Seraphim ein eigenes Kapitel (Kap. 8) über diesen Gegenstand ein.

Ergebnis der eingehenden Untersuchung ist der Nachweis vieler Irrtümer: Als Wurzel aller Irrtümer und der so zahlreichen Widersprüche sieht Ser. Bulgakows und Florenskijs Gnostizismus an (vgl. Einleitung und Kap. 13-5). Die Sophialehre ist nicht nur in sich widersprechend, sondern steht auch in vielfachem Widerspruch zur orthodoxen Ueberlieferung. Sodann ergibt sich aus der merkwürdigen Zwitterstellung der Sophia, die weder Gott noch Geschöpf sein soll, dann aber auch wieder sowohl mit Gott als auch mit der Schöpfung identifiziert wird, mit Notwendigkeit der Pantheismus. Weil Bulgakow die Energie Gottes mit Gott selbst identifiziert, ist Bulgakow für Erzbischof Seraphim Barlaamit. In der Christologie scheint die Hauptanschuldigung auf Monophysitismus und Apollinarismus zu lauten (S. 396, 403, 436 Anmkg. 2, 512). Vorgeworfen wird der Lehre Bulgakows ihre zu starke Abhängigkeit von Platon und der Kabbala. Vor allem missfällt dem Verfasser die polemische und kritische Haltung Bulgakows gegenüber der Doktrin der allgemeinen Konzilien und der Heiligen Väter. Am Ende des Buches werden noch einmal (S. 507 ff.) alle Irrtümer Bulgakows, « wirkliche Häresien mit gnostischer und heidnischer Weltanschauung », kurz aufgezählt. Erzbischof Seraphim spricht von « Mischung von Wahrheit und Lüge, dogmatischem Chaos », ja ist der Ansicht, dass « der Hauptgedanke, die Sophia sei das All, von Bulgakow mit häretischem Nachdruck behauptet werde, ...es handele sich um einen krankhaften Gedanken, um Phantasiegebilde ».

Modernismus wird den beiden Sophialehrern nur gelegentlich vorgeworfen (S. 26).

Das Buch schliesst mit einer entschiedenen Mahnung, die Sophialehre eines Bulgakow, Florenskij und Solowjow als häretisch zu verwerfen; sie habe mit der prawoslawen Lehre nichts gemein.

Das vorliegende Werk ist ohne Zweifel eine gründliche, gewissenhafte, ehrliche Arbeit; stets ist der Verfasser darauf bedacht, ohne Wortverdrehungen den eigentlichen Sinn der Äusserungen Bulgakows und Florenskijs zu erfassen; Schwierigkeiten werden eingestanden (vgl. beispielsweise S. 118f., auch 108). Hinter dem Buche steckt eine gewaltige Arbeitsleistung; es ist keine Kleinigkeit, sich durch das Labyrinth der Sophialehre hindurchzufinden. Auch ist das Buch nicht — wie es scheinen könnte — in erster Linie polemisch, ein Kampfbuch gegen « Häresien, Absurditäten, Phantasiegebilde, Willkürlichkeiten »; sondern es wird von einem tiefen Ernst getragen. An vielen Stellen fühlt der Leser den Schmerz des Verfassers darüber, dass — nach seiner Meinung — die orthodoxe Wahrheit verfälscht, verflüch-

tigt, das Gold mit Schlacke vermischt wird, den Schmerz über den Verlust so mancher Wahrheiten der Offenbarung, die ihm teuer sind und mehr bedeuten als alle menschlichen Geistreichigkeiten, wenn sie von der Wahrheit ab in den Irrtum führen.

Erzb. Seraphim ist ein scharfer Geist, seine Gedankengänge sind (mit verschwindend wenigen Ausnahmen [siehe unten!]) äusserst klar, seine Beweise logisch, meist zwingend, manchmal in klassischer Weise treffend und schlagend (z. B. Seite 256, 350, 359, 362, 482-3, 370-1, 374, 381f., 387, 406, usw., usw.).

Vor allen Dingen ist Erzbischof Seraphim ein gründliche Kenner der Väterlehre und der orthodoxen Tradition. Trotz der Vielheit der zitierten Texte geht eine einheitliche Linie durch alle Ausführungen hindurch. Gewiss wird die Lesung durch die vielen Zitate an manchen Stellen erschwert; doch war eine solche Materialsammlung notwendig. Das Buch wollte ja in unermüdlicher, staunenswerter Kleinarbeit den Beweis erbringen, dass Bulgakows (und Florenskijs) Sophialehre mit der orthodoxen Ueberlieferung nicht vereinbar ist. Und diesen Erweis — scheint mir — hat der Verfasser nicht nur irgendwie, sondern vollauf gebracht. Gleichwohl sollen damit nicht all seine Beweise und Schlussfolgerungen im einzelnen von uns angenommen werden. So ist vielleicht die äussere Ähnlichkeit zwischen Bs. Sophialehre und dem antiken Gnostizismus zu stark betont worden.

Man vermisst im Buche, das die Ueberlieferung zu schützen sucht durch reichlichen Gebrauch der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, eine mehr reflexe, bewusste, spekulative Philosophie, mehr Verständnis für die innere Problematik der Sophialehre und die Berechtigung der Fragestellungen Bulgakows, für eine Anpassung und einen Ausgleich zwischen uralter christlicher Ueberlieferung, von der kein Jota gestrichen werden darf, und allerneuester, modernster Geistesströmungen und Gegenwartsphilosophie.

Zwischen gläubiger Hinnahme der Offenbarungsgeheimnisse ohne jede Spekulation und rationalistischer Auflösung der Mysterien gibt es doch einen Mittelweg. Erzb. Seraphim wirft Bulgakow des öfteren Rationalismus vor und stimmt darin ganz mit Arsenjew überein (vgl. Вѣстникъ Братства Православныхъ Богослововъ въ Польшѣ, 1936, 2 стр. 89. - Seraph. S. 395, 403, 441, 443, usw.). Doch geht Erzb. Seraphim darin so weit, dass er das eigentliche Sophiaproblem, die Frage nach der ewigen Grundlage von Schöpfung und Menschwerdung, abzulehnen oder wenigstens nicht in ganzem Umfange zuzulassen scheint (vgl. S. 447, 466; ähnlich in Bezug auf die « actio

theandrica »: S. 488 und 496). Wenn Erzb. Seraphim beispielsweise gegen Bulgakow betont, dass es für die Menschwerdung kein Fundament ausserhalb Gottes gibt (S. 466), so scheint eine solche Argumentation in etwa an Bulgakows Gedangengängen vorbeizugehen (ähnlich auf S. 94); Bulgakow selbst will das letztlich wohl kaum leugnen. Wenn Bulgakow die Sophia einerseits von den göttlichen Personen unterscheidet, andererseits mit ihnen identifiziert, so würde das vom Standpunkt der katholischen Spekulation aus noch nicht notwendig einen Widerspruch bedeuten: Die Schöpfung ist wurzelhaft (fundamentaliter) und vorzugsweise (eminenter) mit Gott identisch, aber in sich (formaliter) von Gott verschieden.

Sachlich stimmt Erzb. Seraphims Auffassung fast völlig mit Dogma und Ueberlieferung der katholischen Kirche überein. Eine Ausnahme bildet hier vor allem die Lehre des Gregorius Palamas, in der mir Bulgakow nicht mit Unrecht eine gewisse Grundlage seiner Sophialehre zu erblicken scheint (vgl. darüber Seminarium Kondakovianum, VIII, 1936, pag. 149. Anmkg 218, vor allem aber den ganzen Artikel des P. Wasilij). Diese Grundlage ist die Unterscheidung von Gottes Wesen und Energie. Erzb. Seraphims Beweisgänge lassen sich hier gegen ihn selber kehren: Wenn wirklich zwischen Gott und Geschöpf absolut nichts in der Mitte steht — wie E. Ser. behauptet, vgl. z. B. S. 40) — dann auch nicht die « Energie » Gottes, die, wie E. Ser. ausdrücklich einschärft, nicht mit Gott identisch ist (S. 266, 270, usw.) und doch unerschaffen, also auch nicht mit der Schöpfung identisch sein soll. Wollte Erzb. Seraphim den Gedanken ernst nehmen, dass zwischen Gott und Geschöpf nichts steht, so müsste er die Energie Gottes entweder zum Geschöpfe machen oder aber — und so fasst z. B. Pater Jugie (in « Dictionnaire de Théologie Catholique » unter « Palamas » und « Palamite ») die Lehre des Gregorius Palamas auf — die « Energie Gottes » zwar mit « Gott », wenn auch nicht mit « Gottes Wesen » identifizieren. Gewiss würde das eine wirkliche Zusammensetzung im absolut einfachen Gotte bedeuten. Leider werden von E. Ser. zwei wichtige Fragen nicht auseinandergehalten und stets ausdrücklich einander gleich gesetzt: « Ist die göttliche Energie mit Gottes Wesen identisch? » und « Ist die göttliche Energie mit Gott identisch? » Die erste Frage wird von Greg. Palamas sicher verneint; die zweite Frage aber wird von ihm in vieler Hinsicht bejaht, wenn auch an manchen Stellen — im Widerspruch zu seinen anderen Äusserungen — verneint.

In der Frage nach der persönlichen Vereinigung von Gottheit und voller Menschheit in Christus bleibt bei Erzb. Seraphim eine andere Dunkelheit.

Man kann es sehr wohl verstehen, warum Bulgakow gegen die antiapollinaristischen Väter den Vorwurf des Nestorianismus erhebt. Ist Bulgakows Auffassung vom Geist (духъ) richtig und bedeutet Geist soviel wie Person, dann kann natürlich in Christus neben der Person des Logos (ohne Verdoppelung der Person) kein menschlicher Geist bestehen, dann sind eben die Väter, die Christi Menschheit aus Geist, Seele und Leib bestehen lassen, Nestorianer. Erzb. Seraphim hätte also zeigen müssen, dass Bulgakows Geistlehre falsch ist und hätte vor allem eine klare Definition oder Umschreibung der Person geben müssen. Er begnügt sich aber damit, hinzuweisen auf « das grosse Wunder, dass die volle Menschennatur bei ihrer Vereinigung mit Gott ohne menschliche Persönlichkeit blieb und man allein die göttliche Person für zwei Naturen erhielt » (S. 403). Was Erzb. Seraphim hier an sich richtig betont, wird aber sogleich durch seine folgenden Ausführungen verdunkelt (S. 403-4), wo das Fehlen der menschlichen Person in Christus durch den moralischen Verlust der Persönlichkeit (im Sinne von Gal. 2, 20: « Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. ») erläutert werden soll. Ist denn wirklich dieses moralische Aufgehen in Christus ein Verlust der physischen Persönlichkeit? Auch erklärt der zitierte Text aus " Догматическое Богословіе " des Erzbischofs Philaret nichts, hat im Gegenteil einen Beigeschmack des Nestorianismus: « Die Menschheit Jesu war eine volle Menschheit, und sie beraubte sich dadurch, dass sie ihre Persönlichkeit der Gottheit unterwarf, nicht der geringsten Vollkommenheit, sondern wurde erhöht dadurch, dass sie unter den Einfluss der göttlichen Persönlichkeit trat ». Nicht das moralische Aufgehen in einem anderen beraubt der physischen Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit wird konstituiert durch das physische in sich Stehen und keinem anderen Mitgeteiltsein.

Nur nebenbei sei bemerkt, dass besser Privatoffenbarungen über die ewige Verdammung eines Origenes, Nestorius und anderer (S. 23, 455) nicht als Beweis herangezogen werden. Auch muten einige Väterzitate über Platon (z. B. S. 37; vgl. S. 115) den modernen Leser seltsam an.

Sicherlich geht Bulgakow in der Kritik der Heiligen Väter zu weit; aber Erzb. Seraphim scheint die Autorität der Väter zu übersteigern und auch eine berechtigte Kritik abzulehnen, die das Zeit-

bedingte und Unentwickelte in manchen Väteranschauungen herausstellt. So haben manche Hl. Väter gewiss im Kampfe gegen den Eunomianismus die Unerkennbarkeit Gottes — gerade auch in den von Erzb. Seraphim zitierten Texten — so stark betont, dass dabei andere Glaubenswahrheiten (z. B. die unmittelbare Gottschau der Seligen im Himmel, die auch natürliche Erkennbarkeit Gottes als des Seienden, usw.) in Frage gestellt scheinen. Erzb. Seraphim scheint die Heiligen Väter für vom Hl. Geiste inspiriert und deshalb für unfehlbar zu halten (vgl. S. 5, 19-20, 86, 96; allerdings nur, wenn sie miteinander übereinstimmen S. 121).

Bulgakows und Florenkijs Sophialehre wird von Erzbischof Seraphim fast allseitig auf ihre Quellen hin untersucht. Und doch scheint mir eine Abhängigkeitslinie kaum angedeutet und nicht weiter verfolgt zu sein: die über Solowjow — der nur beiläufig erwähnt wird — zum deutschem Idealismus und zur deutschen protestantischen Mystik (vor allem eines Schelling und Böhme) hin.

Durch Bulgakows Sophialehre und ihren Widerspruch zur kirchlichen Ueberlieferung wird eine tieferliegende Frage berührt: Bulgakows kritische Haltung gegenüber der Autorität der Heiligen Väter ist nur ein Teilaspekt seiner Ablehnung jeder « äusseren Autorität », seines « Modernismus », der seinerseits auf Chomjakow zurückgeht, auf Chomjakow, der jede « äussere » Autorität in der Kirche ablehnt und sie durch die « innere » Autorität der Sobornostj (Соборность), d. h. der « Einheit in Liebe und Freiheit » ersetzt.

B. Schultze S. J.

La treizième métropole du patriarcat d'Antioche.

On sait que, vers la fin du VIe siècle, le patriarcat d'Antioche comptait douze provinces ecclésiastiques en plus de la province de Syrie Ière, dont la métropole, Antioche, était le siège du patriarcat.

A la tête de chacune de ces provinces était un « grand métropolite », ayant sous lui des suffragants qui portaient le simple titre

d'« évêques », tandis que les suffragants de la province patriarcale avaient la dignité d'« archevêques et syncelles » (1).

En outre, il existait des métropolites sans suffragants, désignés comme « métropolites autocéphales », qui, à la différence de ce qui se passait dans le patriarcat de Constantinople, formaient une catégorie distincte de celle des « grands métropolites », et prenaient rang après eux.

Dans les recensions postérieures (Xe siècle) de la *Notitia* d'Antioche, on voit ajouter une treizième métropole avec suffragants, et par conséquent une nouvelle province ecclésiastique, celle d'Émèse (Homs). Une telle création, dans le patriarcat de Constantinople, n'aurait rien de surprenant ; car des faits semblables s'y sont produits maintes fois au cours de sa longue histoire. Mais dans celui d'Antioche il est unique à partir du VIe siècle, et cela invite à lui chercher une raison particulière.

De fait, le premier auteur qui ait débrouillé l'histoire, passablement confuse, des innombrables recensions de la *Notitia* d'Antioche, le R. P. Vailhé A. A., suppose que l'élévation d'Émèse à la dignité de métropole de province aurait eu lieu en 761, à l'occasion de la translation du chef de saint Jean Baptiste du monastère du Spélaion à l'église urbaine du saint (*Échos d'Orient,* X, 1907, p. 99, 142). La même explication se lit dans C. KARALEVSKY, *Histoire des Patriarcats Melkites,* t. III, Rome, 1911, p. 235.

Mais, contre cette manière de voir, M. E. Honigmann, qui a récemment consacré à la *Notitia* d'Antioche un très important article (*Byzantinische Zeitschrift,* XXV, 1925, p. 60-88), fait valoir (p. 85)

(1) Ces prélats peuvent être comparés aux « évêques suburbicaires » de la province romaine, qui, par le fait même qu'ils sont à la tête des diocèses de la province patriarcale, ont une dignité supérieure à celle des autres évêques: ils constituent l'ordre des « cardinaux évêques », appelés à entrer (comme les « archevêques *syncelles* » d'Antioche) dans les conseils du Pape. Le patriarcat de Constantinople eut quelque chose d'analogue lorsqu'il multiplia, au voisinage de la ville patriarcale, dans les provinces d'Europe et de Rhodope, les « archevêchés autocéphales ». Cette dignité fut donnée a un grand nombre de villes peu importantes, qui ne semblent pas l'avoir méritée par ailleurs. Sans doute, leurs évêques étant appelés fréquemment à faire partie du synode de Constantinople, voulut-on, en les élevant à une dignité supérieure, rehausser l'éclat et accroître l'autorité du synode lui-même. Toutefois, une différence radicale existe du fait que la province d'Europe (où se trouvait Constantinople) ayant sa métropole, Héraclée, et ses suffragants, il n'y avait pas là de province patriarcale.

de sérieuses objections. Il s'étonne à bon droit qu'une même circonstance, deux fois répétée au cours des siècles, ait produit les deux fois des effets semblables : car on s'accorde à reconnaître que l'élévation d'Émèse à la dignité de « métropole autocéphale » aurait été due à une première invention et translation du chef de saint Jean Baptiste en 453 [1]. Il doute même de la réalité de cette deuxième translation, et trouve une ingénieuse explication qui rend admissible une confusion de Théophane à qui nous en devons le récit. Son opinion est que la province d'Émèse fut créée dans la première partie du VII[e] siècle, sous Maurice, Phocas ou Héraclius [2]. Mais de ce fait singulier il ne donne aucune raison suffisante, et ne cherche même pas à lui en assigner une.

Il nous semble qu'une telle raison peut-être assez facilement imaginée, mais à une date postérieure à celle que propose M. Honigmann.

Dans le patriarcat d'Antioche, on paraît avoir été très attentif à la « mystique des nombres ». Ce n'est sans doute pas un hasard si le nombre des prélats de tous rangs, groupés sous le patriarche, se trouve être de cent cinquante-trois : nombre sacré, comme chacun sait, et prédestiné à désigner l'ensemble de l'Église, car c'est celui des poissons à la pêche miraculeuse (symbole de la prédication apostolique), et c'est aussi la ψῆφος du nom de Rébecca (PEBEKKA $= 100 + 5 + 2 + 5 + 20 + 20 + 1$), l'épouse choisie de Dieu, image de l'Église, épouse de Jésus-Christ [3]. La preuve que le nombre total des prélats du patriarcat avait aux yeux de tous une grande impor-

(1) Le P. Vailhé parle de l'an 452. Mais l'invention ayant eu lieu en février de l'indiction VI (452-453) c'est en 453 qu'elle tombe. (Voir *Chronicon Paschale,* Bonn, p. 591.)

(2) A cela on peut objecter que, pendant la plus grande partie de cette période, le trône patriarcal ayant été vacant et le pays fort troublé, la probabilité d'une telle création apparaît assez faible.

(3) Ces idées ont été souvent développées dans la littérature grecque du moyen âge. Voir notamment THÉOPHANE KÉRAMEUS, *Homil.* 36, où l'on trouvera réuni le double symbolisme indiqué ci-dessus : ...τὸ εὐαγγελικὸν δίκτυον οἱ μαθηταὶ ὑφαπλώσαντες, τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἐσαγήνευσαν, ἣν ὁ ἀριθμὸς τῶν ἀγρευθέντων ἰχθύων αἰνίττεται, εἰς τρία καὶ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν κορυφούμενος... Ἡ γοῦν Ῥεβέκκα τὴν Ἐκκλησίαν εἰκόνιζε, συναφθεῖσαν Χριστῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος. Τῶν γοῦν στοιχείων τῆς Ῥεβέκκας ὀνόματος εἰς ψήφους μεταλαμβανομένων, τρεῖς καὶ πεντήκοντα καὶ ἑκατὸν μονάδες συναχθήσονται, ὅσους καὶ τοὺς ἀγρευθέντας ἰχθῦς εὑρίσκομεν. (MIGNE, *P. G.*, t. 132, col. 693, sq.).

tance est qu'on le trouve fidèlement inscrit à la fin de la *Notitia* (ce qui n'arrive jamais pour le patriarcat de Constantinople). Et lorsque, plus tard, quantité de sièges auront été définitivement détruits, leurs noms seront néanmoins maintenus dans les recensions postérieures de la *Notitia,* manifestement afin de conserver le nombre mystique de cent cinquante-trois.

On peut affirmer aussi que, dans les douze « grands métropolites » qui entouraient le patriarche, chacun voyait l'image du collège apostolique. Et, si les métropoles sans suffragants furent (contrairement à l'usage de Constantinople) rangées dans une catégorie à part, il est permis de croire que ce fut justement pour conserver à l'autre catégorie son chiffre sacré de douze membres.

Or un fait se produisit au VII[e] siècle qui vint troubler cette belle ordonnance. La conquête musulmane s'étendit à tout le patriarcat d'Antioche à l'exception de la province d'Isaurie, qui resta byzantine. Elle continuait en principe à faire partie du patriarcat; mais, séparée par une frontière où la guerre était perpétuelle, elle ne devait pas manquer de cesser assez rapidement toute relation avec lui. En fait, dès le milieu du VII[e] siècle, elle était perdue pour le patriarcat. Et lorsque, plus tard, à une époque que l'on fixe généralement sous Léon l'Isaurien ([1]), la province fut officiellement rattachée au patriarcat de Constantinople, cette mesure ne fit apparemment que consacrer un état de fait qui existait depuis un certain temps.

N'est-il pas naturel de supposer que la création de la province d'Émèse aurait été imaginée comme une compensation de la perte de l'Isaurie, afin de conserver intact le nombre consacré des douze « grands métropolites » ? Il est vrai que le métropolite de Séleucie d'Isaurie était maintenu sur les listes officielles, où nous le trouvons encore au X[e] siècle avec ses vingt-quatre suffragants: manière de protestation contre l'usurpation de Constantinople, et peut-être aussi artifice pour conserver le chiffre global de cent cinquante-trois. Mais en réalité, il ne pouvait plus siéger aux réunions et aux synodes du patriarcat d'Antioche. Et c'est pour cela, pensons-nous, que, tout en conservant théoriquement le huitième trône, celui de Séleucie, définitivement destiné à rester vide, on en créa un treizième pour la ville d'Émèse. De la

([1]) C'est l'opinion du P. Vailhé qui la donne seulement comme probable (*Éch. d'Or.*, 1907, p. 100). D'autres l'ont répétée depuis, mais en la présentant comme une affirmation absolue. Du fait on n'a comme preuve que les *Notitiae* de Constantinople postérieures à l'an 800.

sorte, si le nombre des trônes était changé, le nombre de ceux qui trônaient ne l'était pas.

Indiquer à quelle date, dans cette hypothèse, la création aurait eu lieu n'est pas chose facile. Dans les premières années qui suivirent la conquête, le sort du patriarcat d'Antioche fut précaire. Le patriarche, nommé par l'empereur, résidait à Constantinople. Il en fut de même de ses premiers successeurs. Vers la fin du siècle seulement, il semble qu'Antioche put revoir ses patriarches. Bientôt une vacance de quarante ans intervint (702-742) [1].

S'il faut arguer, avec M. Honigmann [2], des noms grecs (et non pas sémitiques) que portent deux des suffragants d'Émèse, on inclinera à reporter aussi haut que possible la date de la création nouvelle: on la placera dans la première période de répit qu'aurait connu le patriarcat avant la fin du VIIe siècle. Mais l'argument n'a peut-être pas une très grande valeur. Et il est fort possible que la création n'ait eu lieu qu'après la vacance des débuts du VIIIe siècle, lorsque reprit, en 742, la série continue des patriarches d'Antioche.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, nous osons croire que la raison proposée ci-dessus, pour expliquer la création de la province d'Émèse, aura l'assentiment des hommes compétents.

G. DE JERPHANION, S. I.

Codex autographus *Maximi Smotrycki* [3].

Codex, quem autographum esse Maximi (Meletii) Smotrycki demonstrare intendimus, iamdudum investigatoribus litteraturae polemicae circa unionem Brestensem notus est. Primus de eo notitiam

(1) Voir KARALEVSKIJ, art. *Antioche*, dans le *Diction. d'Hist. et Géogr. eccl.*, t. III, 595-596.

(2) Il en conclut même que la création de la province doit appartenir à la période préislamique: ce qui semble exagéré, s'il est vrai que, dans l'administration elle-même, l'arabe ne fut substitué au grec, pour la comptabilité gouvernementale, qu'en l'an 711 (v. KARALEVSKIJ, *ibid.* col. 596).

(3) Maximus Smotrycki, notus sub nomine monastico Meletii, a. 1620 una cum aliis quattuor, consecratus est episcopus pro Ruthenis dissidentibus qui unionem non acceperunt; post iter in Orientem, anno 1625 institutum, factus est Smotrycki catholicus. Cf. J. PELESZ, *Geschichte der Union der Ruthenischen Kirche mit Rom*. Wien, vol. II, 1881, p. 388 ss.

dedit sac. A. MOSZYŃSKI anno 1874 in articulo quem scripsit de manuscriptis theologicis polonicis Bibliothecae Imperatoriae Peterburgensis ([1]). Is iam tunc codicem hunc dixit esse autographum Meletii Smotrycki; nullum autem indicavit fontem, unde notitiam hanc hauserit. Probabiliter tamen hausit eam ex nota marginali, quae in folio 1[r] manu aliqua posteriore facta est: « Codex hic scriptus est manu Meletii Smotrzyckij archiep. Poloc. ex schismatico unionis promotoris » (cf. tab. II). Tempus originis huius codicis statuit MOSZYŃSKI inter annum 1620 et 1625, nixus probabiliter eadem nota marginali; cum demum anno 1620 Smotrycki consecratus sit episcopus, post annum vero 1625 ad unionem iam accesserit, et hinc scriptum polemicum contra papas componere non potuerit.

Anno 1896, A. BRÜCKNER, qui codicem illum novit tunc temporis solum ex indicatione data a MOSZYŃSKI, fecit hypothesim, scriptum, quod in hoc codice continetur, nil aliud esse fortasse nisi copiam alicuius capitis ex noto libro polemico antiunionistico « Threnos », edito a Smotrycki a. 1610 ([2]). Codicem hunc esse in aliqua stricta relatione cum « Threnos », admisit etiam K. KHARLAMPOVIČ, qui tamen existimavit, scriptum polemicum, in codice contentum, ortum esse iam ante « Threnum » ([3]).

Tandem anno 1906 codex hic editus est a C. STUDYNSKYJ ([4]). In introductione Editor demonstravit, scriptum polemicum, a se editum, non prius ortum esse quam anno 1609, cum in eo citentur duo libri hoc anno editi ([5]). Item observatum est a STUDYNSKYJ, nullam esse similitudinem et relationem inter hoc scriptum polemicum et « Threnos », nisi eandem tendentiam generalem antipapisticam et influxum litteraturae polemicae protestanticae, praesertim Sibrandi Lubberti ([6]). — Quoad quaestionem de auctore huius scripti polemici

([1]) Antoni MOSZYŃSKI, *Wiadomość o rękopismach polskich oddziału teologicznego w Cesarskiej bibljotece w Petersburgu. Rozprawy i Sprawozdania z posiedzeń wydziału filologicznego Akademii Umiejętności.* Kraków I (1874), p. 223 ss. De nostro codice sermo est pg. 309.

([2]) A. BRÜCKNER, *Spory o unię w dawnej literaturze. Kwartalnik Historyczny* X (1896), p. 643 nota 1.

([3]) K. KHARLAMPOVIČ, Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII вѣка. Kazan 1898, p. 391 nota 7.

([4]) Рукопись Мелетия Смотрицького з р. 1609. Памятки Українсько-руської мови і літератури. Leopoli, vol. V, 1906, pp. 250-302 (deinceps in citatione utar siglo PURML). Manuscriptum exaratum est partim latine, partim polonice.

([5]) PURML, V, pp. LV-LVI.

([6]) PURML, V, p. LVI.

observavit STUDYNSKYJ, testimonium illius notae marginalis, tribuentis hoc scriptum Meletio Smotrycki, negligi quidem non posse; utrum vero scriptum hoc sit propria eiusdem manu confectum necne, id inquirere sibi non licuisse, cum nullum prae manibus haberet autographum scriptum Meletii Smotrycki, cum quo illud comparare posset ([1]).

Id vero mihi nunc facere licuit. Finito enim bello anni 1920 inter Poloniam et Unionem Sovieticam, vi tractatus Rigensis, codex ille a STUDYNSKYJ editus, una cum multis aliis libris et manuscriptis in Poloniam, unde olim ablatus erat, rediit et in Bibliotheca Nationali Varsaviensi depositus est, ubi eum faciliter consulere imaginemque phototypicam conficere licuit (Tab. II). Alia autem imago phototypica epistolae autographae Meletii Smotrycki ex Archivo Prop. (Scritture riferite vol. 58, fol. 46r — cf. Tab. I.) benigne mihi concessa est a R. P. Georgio Hofmann S. I., cui hoc loco pro hoc favore gratias ago.

Instituta comparatione utriusque manuscripti, statim primo obtutu observari potest, utramque scripturam confectam esse eadem manu: utraque scriptura est nitida, accurata, facilis lectu, quamvis in utraque characteres sint valde parvi et conserti. Haec similitudo in aspectu et indole generali adhuc clarius elucet, si comparentur *singulae litterae:*

A – maiuscula (tab. I, vers. 40 in vocabulo *A*rchiep(iscop)us; tab. II saepius, v. g. vers. 23: *A*postolorum, vers. 25 in marg. *A*ntichrist.) scribitur in utroque casu simile graeco alpha.

E – maiuscula (tab. I, vers. 1, 2, 3 et passim; tab. II, vers. 18, 25) eandem formam habet: arcus cum lineola per medium ducta.

e – minuscula (in particula « et » saepe occurrens; praeterea in duplici forma in utroque manuscripto occurrit: cf. e. g. tab. I, vers. 1, utrumque in vocabulo « Eminn*e*ntissim*e* »; tab. II, vers. 11 in vocabulo « fac*e*r*e* » et passim).

L – maiuscula, quae in tab. I aliquoties occurrit (vers. 15, 21) et etiam valde characteristica est, in nostro specimine alterius codicis non occurrit quidem, sed in aliis foliis eiusdem codicis omnino eandem formam habet, ac in tab. I.

s – minuscula in utroque manuscripto eadem quadruplici forma occurrit: initiali, interna, finali duplici (cf. Tab. I, vers. 14:

([1]) PURML, ibid,

« precibus vestris sanctis »; et passim; tab. II, vers. 27: « non Apostolicus, sed Apostaticus » et passim.

Haec pauca exempla, quae facile multiplicari possent, satis sunto. Similitudo eadem observatur etiam in *abbreviationibus:*

et – particula, praeter indicatam supra formam, occurrit in utroque manuscripto in forma specialis signi eodem modo in utroque manuscripto confecti (tab. I, vers. 13: illi *et* nobis; tab. II, vers. 17: Christi *et* Salvatoris).

prae – (tab. I, vers. 6: *prae*cipue; tab. II, vers. 19: *prae*sumptio).

pro – (tab. I, vers. 18: *pro*ut, vers. 35: *pro*videntia; tab. II, vers. 5: *pro*prie, vers. 13: ex *pro*priis) eodem modo scribuntur in utroque manuscripto.

Ecclesiae: eodem modo in utroque manuscripto abbreviatum est (tab. I, vers. 32; tab. II, vers. 25).

Etiam in paucis *numeris*, qui occurrunt, similitudo observatur: *1* in: anno 163*1* (tab. I, vers. 36) et in *1*⁰ (tab. II, vers. 9); *2* in: 1*2* (tab. I, vers. 36) et in: 2⁰ (tab. II, vers. 16).

Aliquae parvae *differentiae*, quae observantur, praesertim in modo scribendi D-maiusculam, facile explicari possunt evolutione, quam intervallo circiter 20 annorum inter confectionem utriusque scripti auctor necessario subire debuit.

His consideratis, puto cum certitudine asseri posse, codicem polemicum, qui anno 1906 a STUDYNSKYJ editus est et nunc in Bibliotheca Nationali Varsaviensi asservatur, esse autographum Maximi Meletii Smotrycki.

Cum a STUDYNSKYJ certo demonstratum sit, ut supra notavi, tractatum hunc polemicum non esse ortum ante annum 1609, quaestio remanet, utrum ante « Threnum », i. e. ante annum 1610 compositus sit, an demum postea. Quaestio haec facile solvi non potest. Si tamen utrumque opus polemicum comparetur, dicendum est, in « Threno » multo perfectiorem esse artem litterariam, quam in codice illo manuscripto, quod suadet potius « Threnum » esse compositum post illud manuscriptum. Et hinc cum STUDYNSKYJ dicendum est, auctorem « Threni » evitasse feliciter multa, in manuscripto contenta, quorum publicatio in « Threno » nequaquam in laudem auctoris verteretur (1).

In fine liceat observare et corrigere unam erroneam lectionem, quae in editionem huius codicis a STUDYNSKYJ factam irrepsit. In

(1) PURML, V, p. LVI.

« precibus vestris sanctis »; et passim; tab. II, vers. 27: « non Apostolicus, sed Apostaticus » et passim.

Haec pauca exempla, quae facile multiplicari possent, satis sunto. Similitudo eadem observatur etiam in *abbreviationibus:*

et – particula, praeter indicatam supra formam, occurrit in utroque manuscripto in forma specialis signi eodem modo in utroque manuscripto confecti (tab. I, vers. 13: illi *et* nobis; tab. II, vers. 17: Christi *et* Salvatoris).

prae – (tab. I, vers. 6: *prae*cipue; tab. II, vers. 19: *prae*sumptio)·

pro – (tab. I, vers. 18: *pro*ut, vers. 35: *pro*videntia; tab. II, vers. 5: *pro*prie, vers. 13: ex *pro*priis) eodem modo scribuntur in utroque manuscripto.

Ecclesiae: eodem modo in utroque manuscripto abbreviatum est (tab. I, vers. 32; tab. II, vers. 25).

Etiam in paucis *numeris*, qui occurrunt, similitudo observatur: *1* in: anno 163*1* (tab. I, vers. 36) et in *1*° (tab. II, vers. 9); *2* in: 1*2* (tab. I, vers. 36) et in: *2*° (tab. II, vers. 16).

Aliquae parvae *differentiae*, quae observantur, praesertim in modo scribendi D-maiusculam, facile explicari possunt evolutione, quam intervallo circiter 20 annorum inter confectionem utriusque scripti auctor necessario subire debuit.

His consideratis, puto cum certitudine asseri posse, codicem polemicum, qui anno 1906 a Studynskyj editus est et nunc in Bibliotheca Nationali Varsaviensi asservatur, esse autographum Maximi Meletii Smotrycki.

Cum a Studynskyj certo demonstratum sit, ut supra notavi, tractatum hunc polemicum non esse ortum ante annum 1609, quaestio remanet, utrum ante « Threnum », i. e. ante annum 1610 compositus sit, an demum postea. Quaestio haec facile solvi non potest. Si tamen utrumque opus polemicum comparetur, dicendum est, in « Threno » multo perfectiorem esse artem litterariam, quam in codice illo manuscripto, quod suadet potius « Threnum » esse compositum post illud manuscriptum. Et hinc cum Studynskyj dicendum est, auctorem « Threni » evitasse feliciter multa, in manuscripto contenta, quorum publicatio in « Threno » nequaquam in laudem auctoris verteretur (1).

In fine liceat observare et corrigere unam erroneam lectionem, quae in editionem huius codicis a Studynskyj factam irrepsit. In

(1) Purml, V, p. lvi.

codice saepe occurrit abbreviatio « probar » cum signo abbreviationis supra « a » (cf. e. g. in tab. II, vers. 9 et 16). Hanc abbreviationem STUDYNSKYJ, continuo considerat tamquam *suspensionem* et legit « probarum » (1), dum abbreviatio haec manifeste est *contractio* et legi debet « probatur » (Propositio probatur 1°, Probatur 2°... Assumptio probatur 1° etc.).

B. WACZYŃSKI S. J.

Statistica Patriarchatus Coptici Catholici Alexandriae.

Sicut in fasciculo praecedenti (cfr. *Or. Chr. Per.* vol. III (1937) p. 292-295) statisticam recentissimam catholicorum ritus orientalis in Malabari regione degentium publici iuris fecimus, ita hac vice quantum ecclesia Copta catholica ultimis annis profecerit lectoribus nostris indicare possumus. Hanc statisticam maxima cum benevolentia, de qua Ei sinceras agimus gratias, nobiscum communicavit Excell. Dominus Marcus KHOUZAM, Administrator Apostolicus Patriarchatus Alexandrini (resid. Cairo).

Sedes patriarchalis alexandrina duas dioeceses suffraganeas habet, unam Hermopolitanam cuius episcopus Miniae, alteram Thebanam cuius episcopus Taḥtae residet.

BAPTISMATA	*1931*	*1932*	*1933*	*1934*	*1935*	*1936*
Cairo	256	295	307	247	261	244
Minia	248	246	244	274	286	287
Taḥta	697	677	838	746	782	832
Simul	1201	1218	1389	1267	1329	1363

ABIURATIONES						
Cairo	110	218	193	212	207	243
Minia	304	310	340	244	375	402
Taḥta	906	577	696	672	588	877
Simul	1320	1105	1229	1128	1170	1522

(1) PURML, V, p. 250 et sequentes.

DEFUNCTI	*1931*	*1932*	*1933*	*1934*	*1935*	*1936*
Simul	456	569	495	587	550	671
AUGMENTUM	2066	1754	2133	1978	1929	2214
FIDELES	35.559	37.215	39.438	41.316	43.245	45.449

Sacerdotes 57: Cairo 17, Miniae 14, Taḥtae 36.
Seminaristae 19: Taḥtae 15, Beyruthi 2, Romae 2.
Scholae 52: Miniae 12, Taḥtae 40.
Scholae religiosarum SS. Cordis Iesu 4.

Numerosiores notitias de statu cleri, seminarii, cathedralium et paroecialium ecclesiarum, scholarum, congregationis religiosarum indigenarum, periodici apologetici « Al-Salah » inveniri possunt in libello nuper ab Exc. Dom. Khouzam edito in quo varii generis difficultates maiorisque progressus spem huius ecclesiae describit; hanc autem propter arduas ac miserrimas vitae conditiones non patriarchatum vocat sed missionem (cfr. *Missions des Coptes catholiques en Égypte*. 21 pag. 1937. Patriarcat Copte catholique. Mousky. Le Caire).

81

Tab. I. - Arch. Prop. *Scritt. Riferite* vol. 58. fol. 46^{r}.

Tab. II. – Codex polemicus fol. 1.r

Weltende kein Irrtum, keine Selbsttäuschung gewesen sei. Es scheint, dass H. sogar dem auferstandenen Christus, zu dessen leibhaftiger Auferstehung er sich mutig bekennt, keine klare Erkenntnis über seine eigene Aufgabe und die Fortdauer seiner Gemeinde zuschreibt. Es ist daher auch nicht zu verwundern, wenn erst recht die Rolle der Kirche als « Grundfeste und Säule der Wahrheit » bei H. stark zurücktritt. Andrerseits muss man aber hervorheben, dass er in vielen Fragen, wie der Erklärung von Matth. 16, 18, der Bedeutung von Hierarchie, Sakrament sowie der Stellung des Petrus in der Urkirche dem katholischen Standpunkt oft erstaunlich nahekommt.

Der Hauptteil des Buches (S. 125-567) ist der « katholischen Kirche des Ostens » gewidmet. Unter diesem Namen werden nicht nur die « orthodoxe Grosskirche », sondern auch die « getrennten Nationalkirchen » wie die Nestorianer, Monophysiten, Kopten, Aethiopier, Armenier begriffen. Nach einem geschichtlichen Ueberblick über das Schisma wird der gegenwärtige Stand der griechisch-orthodoxen Kirche und ihrer Teilkirchen, ihre Glaubenslehre, Recht und Verfassung, Liturgie, Mystik und Volksfrömmigkeit behandelt; kürzer wird dasselbe für die getrennten Kirchen geboten.

Das Buch ist eine gewaltige Arbeitsleistung und bietet im allgemeinen einen reichhaltigen, allseitigen und gut unterrichteten Führer, wenn man auch z. B. bei den Abschnitten über den gegenwärtigen Stand, oder die Liturgie merkt, dass, sie weniger aus lebendiger Anschauung und ständiger Berührung als aus fleissigem Studium des Schrifttums geflossen sind. Einzelheiten würde der Fachmann auch zu berichtigen finden. Am besten gelungen scheinen mir die Darstellung der Glaubenslehre sowie die Schlusscharakteristik (S. 186-285, 545-567) zu sein, wo H. sich auf seinem eigenen Grund und Boden befindet. Seine Einfühlungsgabe, seine Kunst, durch treffende Zitate und sichere Auswahl des Wichtigen dem Leser in kurzen Zügen ein lebendiges Bild zu geben, bewähren sich hier vorzüglich. In der Bewertung wird man freilich vielfach von ihm abweichen und manche Vorbehalte machen. H. zeigt auch eine Vorliebe für die modernen, besonders russischen Denker, deren Ansichten selbst in der orthodoxen Kirche nicht überall ohne Widerspruch aufgenommen werden. Besonderes Lob verdienen die vorzüglichen Literaturangaben. Nur bei der Darstellung des Schismas ist mir aufgefallen, dass ihm nicht nur der leichter zu übersehende Aufsatz von F. Dvornik über das erste Schisma des Photius, sondern auch die grundlegenden Arbeiten von Lapôtre, Amann, Grumel, Dvornik über das zweite Schisma des Photius entgangen sind. Für das Schisma des XI. Jahrhunderts wird das wichtige Buch von A. M. Michel, Humbert und Kerullarios zwar angeführt, aber nicht benutzt; gern hätte man hier auch das schöne Buch von B. Leib, Rome, Kiev et Byzance, Paris 1924 erwähnt gesehen.

Müssen wir auch zu der Darstellung in manchen Punkten Einschränkungen machen, so hoffen wir doch, dass das Buch Heilers mit seinem reichen Inhalt, seiner von warmer Liebe getragenen Darstel-

lung und angenehmen Form wirksam dazu beitragen wird, vor allem in protestantischen Kreisen Teilnahme, Verständnis und Liebe zu dem orientalischen Christentum zu erwecken.

E. HERMAN S. I.

LUCIEN BERNACKI, Docteur en Théologie, *La doctrine de l'Église chez le Cardinal Hosius*. Paris 1936, pp. XIII 290.

Inde ab anno 1934, liber hic est iam tertium studium de doctrina Cardinalis Stanislai Hosii ([1]). Post studia igitur historica de vita et activitate huius illustris defensoris catholicismi saec. XVI., decenniis anteactis facta, nunc etiam studia theologica de eius doctrina multiplicantur. Quod factum grato animo, procul dubio, a theologis catholicis excipietur, eo magis quod etiam pravoslavi Russi, doctrinam Hosii cognoscere cupientes, conquesti sunt campum hunc adhuc incultum esse.

B. proposuit sibi scopum exponendi integram doctrinam Hosii de Ecclesia. Labor hic sane arduus erat, cum Hosius in nullo suo opere doctrinam de Ecclesia simul et systematice exposuerit, sed de ea variis in locis data occasione tractet, confutando varios errores protestantium, contra quos scripsit. B. omnia haec sollicite collegit et ostendit, doctrinam Hosii de Ecclesia, quamvis non sit systematica, esse tamen completam. In capite introductorio (pp. 1-29) delineavit B. historiam reformationis protestanticae in Polonia saec. XVI. et descripsit principalia opera Hosii, in pugna contra reformatores protestanticos in Polonia conscripta. Doctrinam de Ecclesia in his operibus contentam exposuit deinde tribus partibus sui operis.

In parte I. exponitur doctrina Hosii de positione et momento Ecclesiae in toto opere Redemptionis generis humani. Pars haec absolvitur quattuor capitibus: cap. 1 de natura Ecclesiae sub aspectu invisibili (corpus Christi mysticum) et visibili (societas visibilis); cap. 2 et 3 de functione Ecclesiae relate ad fidei propagationem (magisterium, S. Scriptura, Traditio); cap. 4. de functione Ecclesiae relate ad vitae supernaturalis propagationem (potestas sanctificandi, regendi, coërcendi). In doctrina Hosii de Ecclesia, tamquam corpore mystico Christi, novum habemus testimonium, quam iniusta sit accusatio theologorum pravoslavorum, quod theologi catholici, nimium de externo elemento sociali Ecclesiae solliciti, omnino neglexerint eius aspectum invisibilem.

In parte II. exponit B. doctrinam Hosii de notis Ecclesiae. Hanc quaestionem tractavit iam FRANKL (op. cit.). B. tamen, qui

([1]) Anteriora duo studia sunt: Dr. Stanislaus FRANKL, *Doctrina Hosii de notis Ecclesiae in luce saeculi XVI considerata.* Roma, 1934, pp. XXVI-186. - IDEM. *Doctrina Hosii de sacrificio Missae cum decreto Tridentino comparata.* Lwów, 1935.

hoc caput iam elaboratum habuit, quando liber ille apparuit, sub alio aspectu doctrinam Hosii de notis exponit, distinguendo scilicet apud Hosium ipsam theoriam de notis Ecclesiae et practicam huius applicationem ad scopum apologeticum. Tandem in parte III. exponitur doctrina Hosii de constitutione hierarchica Ecclesiae, de episcopatu, de Romani Pontificis primatu et infallibilitate, de conciliis oecumenicis. In singulis partibus et capitibus materia sic disposita est, ut prius exponantur variae sententiae protestantium, quos Hosius refutavit, deinde ipsius Hosii argumenta contra illos errores protestanticos, tandem positiva expositio doctrinae catholicae ex operibus Hosii. — Liber commendatur claritate et perspicuitate compositionis. Merito potuit Auctor in fine concludere, expositionem hanc doctrinae Hosii iustificare omnino illam venerationem, quam Hosio propter eius doctrinam coaevi tribuebant (inter quos et s. Petrus Canisius!).

Liber hic valorem habet non solum pro historia theologiae catholicae occidentalis melius cognoscenda. Etiam litteraturae theologicae orientalis studiosis, praesertim investigatoribus litteraturae polemicae circa unionem Ruthenorum saeculo XVI et XVII studium hoc utilissimum erit. Plura enim elementa polemicae de Ecclesia, praesertim de primatu, inter catholicos et protestantes in occidente, transierunt deinde in litteraturam polemicam inter pravoslavos et catholicos in Polonia et Lithuania occasione unionis Brestensis.

Mentionem feci initio Russorum pravoslavorum, qui studio vitae et doctrinae Hosii operam dabant. B. in suo libro nullius operis russici de Hosio rationem habuit. Et tamen sunt quaedam a Russis de Hosio scripta, quae omnino merentur attentionem et non sine utilitate legi possunt et debent ab iis, qui studio vitae et doctrinae Hosii occupantur. Cum autem defectus hic sit non solum huic libro a nobis recensito proprius, sed et aliis anterioribus communis, non absque utilitate erit, in fine in memoriam revocare saltem praecipua quaedam studia de vita et doctrina Hosii a Russis pravoslavis facta. Amplissimum studium historicum de vita et activitate Cardinalis Hosii et de Ecclesia in Polonia eius aetate exaratum est a P. Žukovič (1). Idem deinde publicavit studium de primo principali opere theologico Hosii « Confessio catholicae fidei christiana » (2). In hoc studio conquestus est Žukovič de defectu studiorum circa historiam theologiae in Polonia. Eandem querelam repetit adhuc anno 1916 V. Plotnikov in suo studio de Andrea Frycz-Modrzewski et Hosio (3), in quo plura

(1) Žukovič P., Кардиналъ Гозій и польская церковь его времени. S.-Peterburg 1882. VIII, 542.

(2) Žukovič P., Христіанское исповѣданіе католической вѣры, изданное отъ имени петроковскаго синода 1551 г. - Христіанское Чтеніе 1885 Nr. 5-10.

(3) V. Plotnikov, Андрей Фрич-Моджевскій и Станиславъ Гозій (Очеркъ изъ исторіи польской реформаціи XVI. в.). Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1918, V, pp. 71-117.

capita doctrinae catholicae disputata inter Modrzewski et Hosium exposuit. Etiam in encyclopaediis russicis sat amplae notitiae de Hosio inveniuntur [4].

B. WACZYŃSKI S. J.

FRANC GRIVEC, *Kristus v Cerkvi*, Jugoslovanska Knjigarnia v Ljubljani, 1936, pag. 270.

Cet excellent petit livre se divise en quatre parties. Dans la première l'auteur précise la notion de Royaume de Dieu, la débarrasse de tout ce que la pensée religieuse moderne et protestantisante y avait mis de trop vague et de malsain. La seconde partie de l'ouvrage traite du « rocher » de l'Eglise; il y est question surtout de la hiérarchie sous ses différents aspects, de l'apostolicité de l'Eglise, de l'Eglise enseignante. La troisième partie — la plus considérable et la plus importante au point de vue auquel se place l'auteur — envisage les multiples façons dont Jésus Christ est présent dans son Eglise et la sanctifie; c'est ici que nous trouvons les chapitres concernant le Corps Mystique, le Christ Chef, l'Eglise notre mère, l'âme et le coeur de l'Eglise, le rôle des sacrements dans la vie de la société fondée par N. S. pour le salut des âmes.

« Kristus v Cerkvi » est un bon livre de piété, de piété vivante, attrayante, réconfortante. Mais c'est aussi un ouvrage de saine apologétique. L'auteur expose les principales objections des dissidents, protestants ou pravoslaves, contre la doctrine catholique sur la nature de l'Eglise. Disons- le en passant, Mgr Grivec ne partage pas le préjugé de la plupart de nos auteurs de traités « De Ecclesia », selon lesquels les protestants seuls comptent: il parle de Khomiakov à plusieures reprises, il consacre tout un chapitre au « Grand Inquisiteur » de Dostoievsky. Il n'oublie ni Loisy, ni Sabatier, ni même Tolstoï ou Masaryk. Il a raison de proûver la fausseté de certains documents très en vogue dans la littérature anticatholique pravoslave; tel le pamphlet de l'apostat Escudero, que beaucoup de théologiens pravoslaves croient sincèrement être un discours de Mgr Strossmayer au Concile du Vatican.

Mgr Grivec a le grand mérite d'exposer la vérité avec la sérénité et la simplicité qui conviennent aux apôtres de la charité catholique. Il a trouvé le ton qu'il faut. Il évite fort bien les deux grands écueils de l'apologétique. Il ne dénigre pas; il n'y a rien d'acerbe ou de blessant dans sa réfutation des accusations anticatholiques, même les plus révoltantes ou surannées. Mgr Grivec sait reconnaitre et mettre en valeur tout ce qu'il y a de vrai et de bon chez nos adversaires. Mais il ne tombe pas non plus dans l'excès contraire, si

(4) E. g. in Новый Энциклопедическій словарь. S. Peterburg, vol. III. col. 902-903.

fréquent de nos jours, surtout dans les milieux par trop enthousiastes du monvement « oecuménique » ; il ne cherche pas à plaire aux dissidents par une condescendance compromettante, il ne dissimule pas les points de divergence; il n'est pas de ceux qui en voulant servir l'unionisme favorisent inconsciemment l'indifférence confessionnelle; aucune trace chez lui de ce « zaiskivanie » qui souvent rend le catholicisme méprisable aux yeux des pravoslaves.

Mgr Grivec montre fort bien qu'entre Eglise-union mystique et Eglise-société juridique il n'y a aucune opposition, au contraire. Voilà qui est très actuel aussi.

Nous aimerions trouver dans les éditions suivantes: 1) quelques textes bien choisis à l'appui de certaines argumentations globales, par exemple à la page 88 où il est question du rôle apologétique des textes liturgiques; 2) une plus grande mise en relief de la théandricité de l'Eglise; 3) la confirmation de la doctrine catholique par des aveux de penseurs non catholiques comme Rosanov, Leontiev, Šestov, Harnack, etc.

Mais même tel quel le livre de Mgr Grivec nous semble fort réussi et méritant une large diffusion parmi les catholiques aussi bien que parmi les pravoslaves et les protestants.

S. Tyszkiewicz S. I.

Dr. Arnold Rademacher, Professor der Theologie an der Universität Bonn, *Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen.* Bonn, Peter Hanstein 1937 (IV + 149 pag.).

Es wird in dem Buche kurz, aber recht gründlich und allseitig die ganze Unionsfrage behandelt, nämlich das Wesen und der Sinn der Kirchenunion und die falschen Beurteilungen der Unionsfrage, die dogmatischen Grundlagen der Vereinigung (absoluter und endgültiger Charakter der Gottesoffenbarung in Jesus Christus, die Einzigkeit und wesensmässige Allgemeinheit der Kirche und ihre Heilsnotwendigkeit), unzulängliche Wege zur Lösung der Unionsfrage (der Weg der staatlichen Einmischung, der Verhandlungen unter den Bekenntnissen, der theologischen Auseinandersetzung), die hauptsächlichen Hindernisse der Union (die religiöse Gleichgültigkeit, die beiderseitigen Vorurteile, chauvinistische Übersteigerung des nationalen Bewusstseins), die notwendigsten Bedingungen (die innere Bereitschaft zur Einigung, das Leben aus dem Geiste des Evangeliums, das Verständnis für die organische Ganzheit im Glaubensleben, die irenische Gesinnung) und einige hoffnungerweckende Anzeichen (das Erwachen des ökumenischen Gedankens, die innerkirchlichen Erneuerungsbewegungen). Der Verfasser berüchsichtigt fast die ganze neuere einschlägige Litteratur und nimmt zu den verschiedenen Unionsversuchen neuerer Zeit Stellung. Besonders lobenswert ist sein durchaus irenischer und vornehmer Ton und seine Objektivität auch den Andersgläubigen und den von der

Einheit der Kirche getrennten Christen gegenüber. Doch hat ihn manchmal das Bestreben, den Andersgesinnten möglichst weit entgegenzukommen zu einigen Behauptungen geführt, welche wir nicht ohne Weiteres unterschreiben möchten, weil sie uns theologisch nicht ganz einwandfrei scheinen. Wenn auch nicht alle den Optimismus des Verfassers teilen werden, so können wohl alle dem Satze zustimmen, dass die Union nicht so schwer wäre, wenn « die Katholiken wahrhaft katholisch, die Protestanten wahrhaft evangelisch, und die getrennten Christen des Ostens wahrhaft apostolisch wären ». Wir zweifeln nicht, dass das Buch, welches eine ganze Reihe von schönen und anregenden Gedanken enthält und von glühender Liebe des Autors zur wahren Kirche Christi zeugt, wesentlich dazu beitragen wird, das Interesse für diese « Lebensfrage für die Christenheit » zu wecken.

Mons. MARTINO GRABMANN, professore nell'Università di Monaco di Baviera, *Storia della teologia cattolica* dalla fine dell'epoca patristica ai nostri tempi. Traduzione del Sac. Dott. Giacomo Di Fabio. Milano. Società editrice « Vita e Pensiero » (XIII + 526 pag).

La traduzione italiana dell'egregio libro di G. è certamente abbastanza giustificata per la circostanza che nè in italiano nè in una altra lingua fuori della tedesca esiste un'opera che tratti così brevemente, ma insieme così esattamente e in una maniera esauriente tutta la storia della teologia cattolica. Del resto potremmo di questa fedele versione ripetere tutto ciò che abbiamo altrove (*Orientalia cristiana periodica,* vol. I, n. 3-4, p. 519 ss.) detto della perspicuità, chiarezza, esattezza e sicurezza dell'originale. La Società editrice « Vita e Pensiero » ha reso con questa edizione un buon servizio ai maestri e gli studenti di teologia italiani.

T. Sp.

Oriens antiquus.

Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours publiée sous la direction de AUGUSTIN FLICHE et VICTOR MARTIN.

3. J. R. PALANQUE-G. BARDY-P. DE LABRIOLLE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose.*
4. P. DE LABRIOLLE-G. BARDY-L. BREHIER-G. DE PLINVAL, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand,* [Paris] Bloud et Gay 1936-1937.

I nostri lettori conoscono già l'eccellente opera storica nei suoi primi volumi (Cfr. *Orient. Christ. Period.* I, 507; II, 502). Diciamo

subito che tutte le lodi tributate ai primi volumi devono essere estese a questi due che abbiamo sotto gli occhi. Riscontriamo in essi la stessa chiarezza di esposizione, la stessa solidità critica e dogmatica, la stessa ricca erudizione nel campo bibliografico.

E nondimeno c'è un cambiamento. Poichè non soltanto sono diversi gli autori, ma è anche nuova l'epoca studiata tutta piena di fatti complessi e fornita da una relativa abbondanza di fonti documentali. Specialmente complicata è la storia delle controversie cristologiche la cui matassa viene sciolta e descritta con straordinaria lucidità, ordine e conoscenza delle fonti dal bravo patrologo che è G. Bardy. La sua esposizione è per forza cronologica. Invece P. de Labriolle e J. Palanque nel volume terzo, e L. Bréhier e G. de Plinval nel quarto, hanno per lo più tracciato dei grandi quadri sintetici illustrati da alcuni esempi caratteristici che non vogliono essere un'induzione completa. La copia dei fatti è così grande, che a stento si riduce alla sintesi, di modo che non si può a meno di lasciare nell'ombra fatti e personaggi di minore importanza. Crediamo che per la stessa ragione si è prestata poca attenzione all'evoluzione dottrinale delle idee che però in questo periodo riveste una importanza singolare. Non so per esempio se sia giusto che la figura del grande Efrem trovi una eco fugace di poche righe (III, 494) senza dubbio per quella ragione che nella sua vita non vi sono fatti salienti, mentre altre figure secondarie di complicata biografia fanno parlare molto di se. Il metodo della collaborazione impone altresì divisioni inevitabili e quindi anche ripetizioni che non sempre giovano alla chiarezza. Ancora in tema generale, mi pare che la trattazione della Storia della Chiesa posta all'Oriente fuori l'Impero Romano, non sia in stretto contatto colle fonti siriache, armeniche etc. Non sarebbe stato più opportuno affidarne lo studio ad un « orientalista » specializzato?

Diciamo ora qualche parola più particolareggiata su ciascuno dei volumi. Nel volume III nell'esporre magistralmente la controversia ariana, il Bardy prende partito nelle varie questioni controverse senza però addurre nuove soluzioni nè presentare nuovi argomenti oltre a quelli resi noti anteriormente dai dotti — fra essi dallo stesso Bardy. Egli mette l'inizio della controversia ariana nel 323: ammette come probabile il sinodo antiocheno del 324 e la convocazione primitiva del concilio niceno ad Ancira: respinge una seconda convocazione del concilio niceno verso il 328 e ritiene come certa la caduta di Osio. Mi sia permesso di rilevare qualche inesattezza. Nel parlare di Ario si dice (p. 71) che egli abbia fatto tutta la sua carriera ecclesiastica ad Alessandria. Mi pare che bisogni ammettere l'educazione dell'eresiarca nella scuola di Antiochia. Altrimenti come si spiegherebbe l'amicizia personale di Ario con tanti « Lucianisti » della provincia antiochena? Il Bardy seguendo un'opinione confermata da Harnack, crede (p. 86) che la parola ὁμοούσιος o una equivalente « avait depuis longtemps acquis droit de cité » a Roma e che quindi nel concilio niceno si sia trapiantata la parola dall'Occidente al simbolo. Senonchè quest'opinione mi sembra inammissibile, poichè d'una parte se è vero

che Dionigi d'Alessandria fu accusato a Roma perchè non adoperava il termine ὁμοούσιος, nondimeno nella risposta del Papa Dionigi di Roma non troviamo nessuna allusione a questa accusa. Se poi si leggono le più antiche versioni latine del simbolo niceno (per esempio quella di Ilario e di Lucifero di Cagliari), si vede che nell'Occidente si ignorava non soltanto il termine ὁμοούσιος ma ancora una parola equivalente in latino e perciò lo traducevano per la perifrase « unius substantiae » e aggiungevano ancora — quasichè la cosa richiedesse una spiegazione — « quod graeci dicunt *homousion* ». Questo prova che l'Occidente mal potè essere l'autore immediato dell'introduzione del termine ὁμοούσιος, mancando egli non certamente della chiara idea contenuta in esso ma sì della parola consecrata che riassumesse la dottrina. In tema a lexicografia teologica si può fare qualche riserva all'affermazione della pag. 94 secondo la quale nell'Oriente al tempo del concilio niceno si dava l'equivalenza ὑπόστασις = persona. Ci sembra molto giusto il criterio del Palanque nel descrivere la politica religiosa di Costantino il quale non era certamente un politico puramente opportunista. Sono belli i quadri che ci presenta P. de Labriolle sulle origini del monachismo. Il capitolo sull'espansione cristiana fuori dell'Impero lascia un po' a desiderare.

Nel volume IV ci ha ancora molto da fare il Bardy nel narrare le dispute cristologiche del nestorianismo e monofisismo. Anche qui sono tanti i fatti che appena resta posto per l'esposizione delle dottrine. Il Bardy però orienta sufficientemente e conosce la copiosa letteratura recente intorno al nestorianismo. Notiamo (p. 231) che il Trisagio è noto già dal « Libro di Heraclide » un po' anteriore al concilio calcedonese. Perchè poi nella pagina 327 non fare qualche cenno agli Statuti della scuola di Nisibi, così interessanti per la storia della pedagogia ecclesiastica? Rileviamo la chiara e profonda trattazione del tempo di Giustiniano fatta dal celebre bizantinologo L. Bréhier.

Ogni volume riafferma l'importanza monumentale di questa Storia chiamata ad essere il libro preferito di consulta.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Dr. OTTO STAEHLIN, *Clemens Alexandrinus* IV. Band *Register* (= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1936 Buchhandlung J. C. Hinrichs.

Un magnifico volume di 828 pagine bellamente stampate frutto di lunghissimo e sapiente lavoro. Una serie di circostanze ha ritardato notevolmente l'apparizione di questi indici di Clemente Alessandrino la cui prima redazione era in parte già pronta venti anni fa. Infatti l'indice principale fu composto nel 1909: restavano però a fare gli indici delle citazioni, delle testimonianze e degli *incipit*. Dietro l'insistenza di von Harnack si ripigliò il lavoro nel 1928 ed era

pronto nel 1932. Ci fu poi ancora da completare gli antichi indici. La stampa cominciò nel 1934 e finì nel 1936. Ha ragione l'editore di rilevarne la celerità, data specialmente la perfezione raggiunta e la difficoltà del lavoro. Così è venuto fuori grazie alle cure prolisse del prof. Stählin un eccellente strumento di lavoro che ci rende molto facile lo sfruttamento di quella miniera che è Clemente Alessandrino.

Si apre il volume coi « Nachträge und Berichtigungen » ai quattro volumi dell'edizione di Clemente. Segue l'indice delle citazioni (Antico Testamento, Nuovo Testamento, Scrittori ecclesiastici ed eretici, Scrittori non ecclesiastici) il quale serve a metterci dinnanzi agli occhi la copiosissima erudizione del Maestro alessandrino. Viene poscia l'indice delle testimonianze o citazioni prese dalle opere autentiche — delle volte anche non autentiche — di Clemente. Quest'indice potrebbe forse essere ancora completato con autori orientali principalmente siri. Segue l'indice degli *incipit,* quello dei nomi propri e poi quello generale analitico. È questo senza dubbio il principale e ha avuto come scopo non soltanto l'interesse filologico, ma anche, molto opportunamente, quello teologico. È così che vi si trovano ben ordinati e suddivisi nomi come θεός, λόγος, κύριος, σοφία, οἰκονομία, che facilitano grandemente investigazioni di carattere teologico.

I. Ortiz de Urbina S. I.

Henri Charles S. I., *Le christianisme des arabes nomades sur le limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris 1936 (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses LII vol.) Librairie E. Leroux.

Il tema di questo libro è irto di difficoltà, poichè i dati sui primi contatti del cristianesimo colle tribù nomade arabe sono molto scarsi e si trovano dispersi in diversi documenti. E' quindi grande merito quello dell'autore di questa monografia che ha saputo raccogliere e descrivere con rara chiarezza e con senso de sana critica le prime notizie sull'evangelizzazione degli arabi nomadi. Un primo capitolo illustra l'influsso che probabilmente ebbero su gli arabi nomadi i santuari di S. Sergio, i monaci sopra tutto gli « stiliti », a cominciare da S. Simeone, e gli eremiti e fra questi in modo principale S. Eutimio che fondò nella Trasgiordania degli campeggi di arabi ridotti quasi a una vita sedentaria, campeggi che hanno una curiosa rassomiglianza colle più moderne « riduzioni » del Paraguay. Il clero secolare melchita ebbe anche esso notevole parte nella cristianizzazione degli arabi come ne fanno fede le liste dei vescovi. Viene poi l'epoca dell'eresia giacobitica e nestoriana. Gli arabi, che confinano con queste comunità eretiche, subiscono pienamente il loro influsso. Si osserva che mentre i nestoriani della Persia rivolgono il loro sforzo propagandistico piuttosto verso l'oriente fino alla Cina, i

giacobiti si propagano facilmente fra i gassanidi del Damasceno e nello Hyrat di Mesopotamia. Un capitolo speciale viene consecrato alla questione delle ordinazioni in massa di Giovanni di Tella e di altri giacobiti. L'autore fa prova di moderazione nel credere esagerata la cifra di 170.000 attribuita da Giovanni di Efeso a Giovanni di Tella pur ammettendo che costui compì ordinazioni in massa allo scopo di facilitare il proselitismo.

Un buon indice ed alcuni grafici illustrano l'utile studio. La rassegna bibliografica potrebbe essere stata completata dall'opera di A. VASILEV, *Byzance et les arabes* III, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, Bruxelles 1935.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

MANLIO BUCCELLATO, *Papia di Hierapoli, Frammenti e Testimonianze nel testo greco, Traduzione e Commento critico*, Milano 1936 Editrice Tradizione.

L'autore di questo libro ha raccolto i testi che riproducono le poche citazioni che ci restano di Papia e le notizie antiche che a lui si riferiscono per poi entrare in quelle disquisizioni bibliche che ormai da tempo si connettono al celebre scrittore cristiano. Non crediamo di scoprire in quest'opera nuovi argomenti nè nuove soluzioni in proposito. Dal punto di vista critico ci permetteremmo di osservare alcune deficienze: così ad es. (p. 12) citando Eusebio si adopera l'edizione del Migne piuttosto che quella dello Schwartz (e non Schwarz!) perchè questa è meno d'accordo con le anteriori edizioni; non esamina l'autenticità di certi frammenti attribuiti a Papia (pp. 24, 26, 34), ed è scarso nella bibliografia — ignora fra altre l'opera di W. WEIFFENBACH, *Das Papias-Fragment bei Eusebius H. E. III, 39.*

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

Antike und Christentum von Dr. FRANZ JOSEPH DOELGER Band V: Hefte 3/4 Münster i. W. 1936 Verlag Aschendorff.

I due più recenti fascicoli della pregiata rivista *Antike und Christentum* costituiscono una nuova prova sia dell'infaticabile attività del professore di Bonn sia del suo straordinario sapere nel vasto campo della sua specialità.

In un lungo articolo viene illustrata la disputa narrata da Firmico Materno fra un cristiano e un cultore di Isis. Essa si riferisce al culto reso all'acqua e quindi al Nilo fra gli adoratori di Isis e in contrasto a ciò la salutifera virtù delle acque battesimali. « Il nostro pane quotidiano »: intorno a questa espressione fa il Dölger un piccolo capolavoro di esegesi mettendo in piena luce il significato

preciso di essa. Impariamo che nel modo di parlare antico e secondo le abitudini dei primi secoli tanto vale dire « un pane » che « il pane di oggi ». Con buoni argomenti viene provato in un altro articolo che l'espressione della II epist. Ioannis « Domina » può riferirsi benissimo alla comunità dei fedeli piuttosto che a una « signora » particolare. Trattando poi della ΘΕΟΥ ΦΟΝΙΙ l'autore avrebbe potuto citare anche le « Acta Thomae », quasi contemporanee agli altri autori studiati, (cfr. ed. LIPSIUS-BONNET II, 115[2] e 164[11]) e Afraate (P. S. I, 389[17]-329[9]). L'idea degli antichi germani, che cioè il neonato potesse impunemente essere ammazzato prima di gustare il primo cibo ma non dopo, il Dölger la riscontra anche nei tempi di Filone di Alessandria. Sull'uso antico di dare ai laici l'Eucaristia nelle mani e di portarla con se leggiamo una raccolta di testimonianze interessanti e prima di tutte quella veramente singolare di S. Ambrogio nel suo funebre panegirico del fratello Satiro. Il fascicolo 4 finisce con una lunga « Echo » di complementi suggeriti dai dotti lettori di *Antike und Christentum* e con ottimi indici del volume dovuti al P. J. Barbel.

I. ORTIZ DE URBINA S. I.

V. GRUMEL, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople.* Vol. I, fasc. II. *Les regestes de 715 à 1043.* Socii Assumptionistae Calcedonenses, Kadiköy 1936. Pag. XXIII, 267.

Vier Jahre nach der Herausgabe des ersten Heftes dieser wichtigen Veröffentlichung (vgl. *Orientalia Christiana,* Bd. XXXII, S. 243-246) erscheint jetzt das zweite Heft, das für einen fast gleichlangen Zeitraum (328 Jahre gegenüber den 334 des ersten Heftes) bereits eine beträchtlich höhere Anzahl von Regesten aufweist (531 gegenüber 324). Ueber die Hälfte der Nummern gehören den bedeutenden Patriarchen Photios (124 N.) und Nikolaus I Mystikos (182 N.) an, die beide regen Schriftwechsel geführt haben und deren Briefe, frühzeitig in Bücher gesammelt, besser als die der andern Inhaber des Patriarchats in jenen Zeiten der Vergessenheit entgangen sind.

Die hier in Betracht kommenden Jahrhunderte sind dogmen-und kirchengeschichtlich wichtig besonders wegen des Bilderstreites, dessen Entstehen und Ueberwindung die ganze erste Hälfte des Zeitabschnitts ausfüllt, und des Photianischen Schismas. Andere Fragen, die vor allem für das innerbyzantinische Leben von Bedeutung geworden sind und in den Regesten sich wiederspiegeln, sind der Möchiestreit unter Konstantin VI., die infolge der Wiederaufnahme der simonistischen Bischöfe durch Tarasius entstandenen Gegensätze, die Spaltung der byzantinischen Kirche auf Grund der 4. Ehe Leos VI. u. a. m.

Für das Kirchenrecht findet man bei Nikephoros, Photios, Nikolaos, Sisinnios, Sergios, Alexios u. a. wichtige Regesten. Dankbar nimmt man entgegen, was der Herausgeber zur Klärung der manchmal

verwickelten Ueberlieferung bietet, z. B. bei Alexios Studites und vor allem bei Nikephoros (N. 405-407). Hier bedeutet sein Beitrag wenigstens einen ersten Schritt in der Richtung auf die Herausschälung des echten Nachlasses, der in der Ueberlieferung heillos mit späteren Kanones vermengt ist. Anderorts (vgl. NN. 798, 808, 849 usw.) werden auch bisher unveröffentlichte Entscheidungen wenigstens im Regest mitgeteilt, eine Bereicherung unseres Rechtswissens, die bei der Seltenheit der Quellen jener Zeit besonders dankbar empfunden wird.

Was wir in der früheren Besprechung über die Anlage der Regesten und die Ausführung Lobendes gesagt haben, kann man hier nur wiederholen. Ich möchte nur hinweisen auf die vielen Abschnitte, in denen der Herausgeber zu den Echtheitsfragen, chronologischen und inhaltlichen Problemen wichtige Beiträge bringt. Einen Augenblick aufhalten soll uns das Regest N. 455, das von der Abdankung des Patriarchen Ignatius handelt. Während die photiusfreundlichen Quellen, freilich in unbestimmter Form eine Abdankung des Patriarchen bald nach dem Ausbruch des Streits vorauszusetzen schienen, gaben die abendländischen Forscher bisher fast einmütig der Darstellung der Vita S. Ignatii den Vorzug, wonach die Unterschrift unter die Abdankungsurkunde nur dadurch zustande kam, dass man unter Anwendung von körperlicher Gewalt seine Hand führte; zudem wurde dieser Vorgang nach dem Konzil von 861 verlegt.

Auf dem Byzantinistenkongress von Sofia (1935) wurde diese herkömmliche Ansicht von Fr. Dvornik in einem sehr anregungsreichen Vortrag angegriffen; unter Benutzung vor allem des Zeugnisses des ignatianisch gesinnten Metropoliten Metrophanes von Smyrna wies er im Anschluss an zwei ältere russische Gelehrte nach, dass Ignatius bald nach seiner Gefangennahme und vor der Wahl und Weihe des Photios zum Patriarchen (Ende 858) seine Abdankung gegeben hat. Die Wichtigkeit dieses Ergebnisses, das viele der damaligen Vorgänge in einem ganz anderen Licht erscheinen lässt, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden. P. G., der die gedruckte Wiedergabe des Vortrags offensichtlich nicht mehr benutzen konnte (das Titelblatt der « Actes du IVe Congrès International des Etudes byzantines », t. I, zeigt die Jahreszahl 1935; tatsächlich ist der Band aber erst 1936 erschienen), stimmt in der Darstellung der Vorgänge, was die Hauptsache angeht, mit Dvornik überein. Wenn Ignatius, wie Metrophanes berichtet, selbst seinen treuesten und unentwegten Anhängern befohlen hat, einen Patriarchen, freilich nur aus seiner Partei zu wählen, so schloss das tatsächlich eine Abdankung ein, mag eine solche noch dazu durch einen eigenen, ausdrücklichen Akt gegeben sein oder nicht. Damit wurde, wie P. G. sagt, die Wahl eines Nachfolgers rechtmässig. Freilich blieb immer die Möglichkeit bestehen, eine solche unter dem Druck von Gewalt gegebene Abdankung nachher anzufechten. Ebenso kann man es wohl als sicher ansehen, dass Photios auf die ihm gestellten Bedingungen einging und den Ignatius in einer schriftlichen Erklärung als Vater zu verehren, seine Ratschläge zu befolgen, sowie kein Konzil gegen ihn und seine Bischöfe zu versammeln ver-

sprach, worauf er von allen, auch den ignatianischen Bischöfen gewählt wurde. Allerdings erwies sich dieses Abkommen als unhaltbar, und nach wenigen Wochen kam es schon zur feierlichen Absetzung des früheren Patriarchen. In der Darstellung von Einzelheiten weichen Dvornik und G. bisweilen von einander ab, jedoch ohne dass man mit Sicherheit immer auf einen sachlichen Unterschied schliessen könnte. So versteht Dvornik die von Photios abgegebene Erklärung dahin, dass Ignatius auch in Zukunft der Patriarchentitel erhalten bleiben solle, während G. in ihr die erstmalige Anerkennung des Ignatius als Patriarchen durch Photios sieht, der bis dahin als Anhänger des Gregorios Asbestas sie stets verweigert habe. Grumel betont gut, wie mir scheint, dass die Abdankung des Ignatius bedingt war, d. h. unter der Bedingung gegeben war, dass einer von seiner Partei gewählt würde. Als Photius mit grundsätzlicher Schwenkung überhaupt die Rechtmässigkeit des Patriarchats des Ignatius in Frage stellte, konnte er sich natürlich nicht mehr auf sie berufen. Hieraus erklärt es sich, dass die photianischen Quellen merkwürdiger Weise von dieser Abdankung schweigen, auch wo man unbedingt erwarten sollte, dass sie davon reden würden, oder wenigstens nur in sehr allgemeinen Ausdrücken davon sprechen. Ebenso konnte den Ignatianern natürlich nur daran liegen, dass der ganze Vorgang möglichst mit Vergessenheit bedeckt wurde. Das auffallende Schweigen, das beide Parteien dieser ersten Abdankung oder wenigstens ihren Einzelheiten gegenüber beobachten und das zunächst einen starken Beweis gegen ihre Wirklichkeit zu bieten scheint, findet darin seine Erklärung.

Es ist nicht möglich auf die vielen andern wertvollen Bemerkungen und Berichtigungen, die der Herausgeber beibringt, im einzelnen einzugehen. Jedenfalls beweist auch dieses neue Heft wieder, dass die Regesten des Patriarchats von Konstantinopel ein erstklassiges und unentbehrliches Hilfsmittel sind für jeden, der sich mit der byzantinischen Kirche, ihrer Geschichte und ihren Einrichtungen zu befassen hat.

E. HERMAN S. I.

Mons. PAOLO ASSEMANI. *Tārīḫ al-Adāb as-Suryaniyyah.* (Storia della Letteratura siriaca) Gerusalemme 1933-1936.

Una storia della Letteratura Siriaca in lingua araba mancava. Molte sono le grammatiche, i vocabolarî e molte sono le scuole in cui si studia il siriaco che è la lingua liturgica di parecchie comunità orientali: onde il bisogno di una buona storia letteraria in mezzo a loro si sentiva imperioso. Mons. P. Assemani si è accinto a colmare questa lacuna e, componendo in lingua araba un'opera che consta di cinque volumi, vi ha condensato tante cognizioni utili e preziose intorno agli scrittori siriaci e alle loro opere illustrandone egregiamente l'attività.

Al 1° fascicolo ossia alla prima parte l'A. ha premesso una prefazione in cui dice di aver diviso l'opera in due parti per parlare nella prima, del pregio e dell'antichità della lingua siriaca, e nella seconda, degli scrittori Cattolici, Giacobiti, e Nestoriani. Difatti la 1ª parte ha per titolo « Cenno storico sui pregi singolari della letteratura siriaca » e la 2ª parte « Storia della Letteratura Siriaca ». A questa 2ª parte però seguono altre due contrariamente a ciò che era stato preannunziato nella 1ª parte, e ciascuna di esse ha lo stesso titolo della 2ª: Storia della Letteratura Siriaca. Ma alla 3ª parte l'A. ha premesso una nuova prefazione siriaca con la traduzione araba. In essa dice di aver diviso in tre parti tutta l'opera: nella 1ª parte parla degli scrittori Cattolici, nella 2ª dei Nestoriani e nella 3ª dei Giacobiti. Queste parti 1ª, 2ª, e 3ª, nella prefazione, sono 2ª, 3ª e 4ª nei frontispici e negli indici. La divisione poi non ci sembra tanto rigorosa quando vediamo una figura saliente come quella di Giacomo di Edessa nella 2ª parte (1ª secondo la prefazione al 3° vol.). Quantunque noi rendiamo omaggio al pregio dell'opera e alla diligenza dell'A., non la riteniamo però scevra da imperfezioni.

Ne segnaliamo alcune: A pag. 36 della 1ª parte, parlando della differenza tra il siriaco orientale e quello occidentale si dice che la differenza precipua consiste nella vocale ܳ, a cui gli Occidentali conservano il suono « o » mentre gli Orientali lo *cambiano in « a » in tutti i nomi singolari*. In realtà però ciò non si verifica soltanto nei *nomi singolari*, come dice l'A., ma *dovunque*. Poco appresso l'A. dice che la vera pronunzia è quella degli Orientali. In tal caso però sono gli Occidentali che *cambiano* e non gli Orientali come egli ha affermato più sopra.

Elencando gli scritti di Giacomo di Sarug, l'A. ricorda (v. II, p. 105) le lettere indirizzate al Monastero di Mar Bassus (che egli chiama erroneamente Lassus), ma non fa alcun accenno nè alla loro pubblicazione nè all'effetto di tale pubblicazione che scostò quasi tutti gli eruditi dalla tesi di G. Assemani e di Abbeloos, i quali, come è noto, sostengono l'ortodossia di Giacomo di Sarug. L'A. pur sostenendo questa medesima tesi, fa tuttavia la suddetta omissione. Ma Mons. Paolo Assemani ha cura di pubblicare (v. II, p. 107) uno squarcio tolto dal sermone del Sarugense sulla Risurrezione di Lazzaro, pubblicato dal Bedjan nel vol. III della coll. nel 1907. In tale squarcio la distinzione delle due nature in Cristo viene affermata, ribadita, inculcata. Se questo viene comprovato, torna di attualità la tesi di G. Assemani e riviene alla mente ciò che a proposito delle lettere ai Monaci di Mar Bassus ha scritto P. Sfair sul *Bessarione*, 1916, p. 86.

La vita di S. Simone Stilita fu scritta dal prete Cosma secondo G. Assemani (B. O. I. 235) e secondo Ev. Assemani (*Acta Sanct. Mart.*, vol. II, p. 208 ss.). Ma Bedjan (pref. del IV vol. degli *Acta Mart.*), per una clausola che si legge in quella biografia mette in dubbio che Cosma ne sia l'autore. Duval (*La Litt. Syr.* 1907, p. 148) segue l'opinione di Bedjan. Wright (*A Short History of Syr. Litterature*, 1894, p. 56 e anche n. 3) aveva già negato assolutamente che Cosma fosse l'autore della vita di S. Simone o che essa fosse stata scritta a richiesta di Simone bar Apollon e di Barhatar bar Udon, come afferma G. Assemani. Ora l'A. abbraccia l'opinione di G. Assemani ma non fa alcuna menzione dei suddetti autori che la contestano. Inoltre, parlando delle due epistole di S. Simone inviate rispettivamente a Leone Imperatore e a Basilio Vescovo di Antiochia, Mons. P. Assemani dice che S. Simone le inviò al Concilio di Calcedonia (vol. II, p. 82), affermazione che non può appoggiarsi a nessun documento. L'autore non menziona nemmeno le lettere indirizzate da S. Simone Stilita a Teodoreto di Cirro

(WRIGHT, *Catal.* p. 95, n. 29), all'Imperatore Leone, all'Abbate Giacomo di Kafra Rhima, e a Giovanni Patriarca d'Antiochia (WRIGHT, *ibid.* p. 986, n. 33). Parimenti non fa cenno dei « Precetti e gli avvertimenti ai fratelli » (*ibid.* p. 1153, col. 1), mentre tali documenti rivelando che S Simone era monofisita, lo mettono in eguale condizione e sullo stesso piede con Giacomo di Sarug, di cui l'A. — come abbiamo veduto — difende l'ortodossia e l'immunità dal monofisitismo.

Giovanni di Dalyatha è chiamato dall'A. Giov. di Dilaita. Così infatti l'ha chiamato G. ASSEMANI nella B. O. I., 433, 434. Ma questi nella medesima B. O. III., p. 1ª, p. 103 correggendosi, legge Dalyatha che significa *viti* e che egli ritiene che sia nome di una piccola città sulla riva occidentale dell'Eufrate. Là questo scrittore si sarebbe ritirato sopra una montagna, come di lui narra Jesudenah citato da DUVAL. *Litt. Syr.* 1907, p. 229. Circa l'identificazione di questo scrittore con Giovanni Bar Pinkaye o meno, cf. RAHMANI, *Studia Syriaca,* 1904, p. 64 e p. 35; e P. SFAIR, *Bessarione,* 1915, p. 293.

E nemmeno ci sembra vero che Giovanni di Dalyatha abbia vissuto « verso la metà del sec. VI », come afferma l'A. (v. II, p. 155), perchè oramai è provato che egli visse nella seconda metà del sec. VIII e anche oltre tale secolo (CHABOT, *Litt. Syr.* 1934, p. 106).

Dove parla dei libri di Giovanni Marone, l'A. cita il passo che, secondo lui, li riguarda nel catalogo di Ebediesu Sobense, ma in quei versi quali si leggono citati nel vol. II, p. 176, troviamo ܘܪܘܡ invèce di ܘܪܘܡ , ܡܠܠ invece di ܡܠܐ , ܒܪ ܦܬܝܟܐ invece di ܒܪ ܦܢܟܝܐ. A essi l'A. fa seguire una versione araba, ma non si vede come essa corrisponde al testo siriaco di tali versi. Il titolo *resh melle* — per non parlare di altri — è tradotto: « commento delle parole scritturali »! Nello stesso vol. II, a pag. 177 fanno seguito le parole del Patriarca al-Duaihi sullo stesso soggetto. L'A. li mette tali e quali, senza tener conto di quanto hanno scritto in proposito, almeno i Maroniti da G. Assemani in poi. Infatti G. ASSEMANI ha dimostrato (B. O. I., p. 509, III, p. 189, che qui nei versi del Sobense si deve leggere ܒܪ ܦܢܟܝܐ e non ܒܪ ܦܬܝܟܐ e che si tratta di uno scrittore nestoriano. DEBS (*Summa confutationum,* p. 176 e ss.) ribadisce la stessa cosa, e SFAIR (*Bessarione,* 1915, p. 135 e ss. e pag. 290 ss.) parla diffusamente dell'epoca, delle opere e delle dottrine di Bar Pinkaye come nestoriano. Quanto al libro che ha per titolo *Resh melle* (ܪܫ ܡ̈ܠܐ), è oramai assodato che è un sunto di storia universale perchè già dal 1866 un manoscritto di tale libro fu scoperto nella biblioteca del Patriarcato Nestoriano di Kugianos, una copia ne fu presa per il Monastero Cattolico di Alqosh e un'altra per l'Abate Cardahi che ora deve essere nella Biblioteca dell'Ospizio Maronita in Roma (SFAIR, *ibidem*). MINGANA nel 1908 ne pubblicò alcuni capitoli in *Sources Syriaques,* v. I, e GISMONDI un brano nella sua « Grammatica Linguae Syriacae ».

Limitandoci a queste sole osservazioni, avvertiamo ancora che il libro è diviso secondo i nomi degli scrittori di cui l'A. dà la biografia e illustra l'attività letteraria. Onde le ricerche e gli studi secondo le materie riescono ardui, non essendovi alcun indice che li faciliti. Sarebbe stata inoltre desiderabile una maggiore accuratezza nella trascrizione dei nomi. Così il nome di Baumstark — tanto per citare qualcuno — è trascritto quasi costantemente بومستر e il Wright vien trascritto وريكت, o وريقت, o ريفت o وريغت. Parimenti non sappiamo perchè l'indice del 2º vol. è monco in fine, per modo che ne esuli perfino il nome del Maronita Teofilo Edesseno.

Nonostante però queste e altre imperfezioni, Mons. P. Assemani — lo ripetiamo ancora volentieri — ha colmato una lacuna con un lavoro pregevole e ricco di utili cognizioni, che lo rende benemerito e lo addita alla riconoscenza degli studiosi.

S. M.

Canonica et liturgica.

Dr. theol. ALOIS SCHEBLER, *Die Reordinationen in der « altkatholischen » Kirche. Kanonistische Studien und Texte herausgegeben von* Dr. ALBERT M. KOENIGER. Band. 10. Ludwig Röhrscheid Verlag, Bonn 1936. S. XVI, 307.

Sind die Ergebnisse der von Rudolph Sohm mit Hingabe seiner ganzen warmen Persönlichkeit und blendender Dialektik, aber einer den geschichtlichen Methoden oft geradezu ins Gesicht schlagenden Forschungsweise unternommenen Untersuchungen nicht nur von Katholiken, sondern auch von den führenden protestantischen Gelehrten wie Harnack, Stutz usw. mit Recht abgelehnt worden, so hat sein Versuch doch den Erfolg gehabt, die katholischen Forscher zur erneuten Prüfung ihrer überkommenen Stellungen zu zwingen. Nachdem wir schon auf diese Weise die schönen Arbeiten von Barion, Fuchs, Rössler usw. erhalten haben, untersucht die vorliegende Schrift die Aufstellungen Sohms hinsichtlich der ausserkirchlichen und innerkirchlich-unkanonischen Weihen sowie der Wiederholung ungültiger Weihen in der alten Kirche, die ihm die Grundlage für eine ganz neue Auffassung von dem Sinn der Weihe boten. Glücklicherweise nimmt die unmittelbare Widerlegung der gegenteiligen Anschauungen nur einen geringen Platz in den Ausführungen ein; der Grossteil des Buches ist der positiven Untersuchung des Sachverhalts gewidmet.

Man kann das Buch des Dr. Schebler unbedingt als vorzügliche Leistung bezeichnen. Der Stoff ist fleissig gesammelt, die Literatur gut benutzt, vor allem aber werden die Quellen selbst mit grosser Umsicht und Gründlichkeit erforscht. Auf diese Weise gelingt es dem Verfasser mit einer an den Einwendungen Sohms geschärften Kritik über manche Aufstellungen seiner Vorgänger hinauszukommen und man wird ihm auf weite Strecken gerne zustimmen. Es bleibt freilich bei einem so schwierigen Gegenstand und bei so manchen aus den Quellen nicht restlos zu lösenden Fragen oft ein gewisser Spielraum für die persönliche Wertung, und was die Reordinationen in der griechischen Kirche angeht, möchte ich doch seiner Darstellung gegenüber an einzelnen Punkten gewisse Bedenken anmelden.

Es scheint zunächst viel Licht auf manche Schwierigkeit zu geben, wenn der Verfasser an verschiedenen Stellen (S. 32 ff., 40) behauptet,

dass nach der Auffassung des dritten und der folgenden Jahrhunderte nicht die Taufe als solche den hl. Geist gibt, sondern die unmittelbar mit ihr verbundene Handauflegung. Ich kann nicht beurteilen, wie weit das für Papst Stephan zutrifft, aber was die griechische Kirche vom IV. Jahrhundert angeht, scheint mir diese Auffassung nicht richtig. Wenn es auch wahr ist, dass die griechischen Väter vielfach die Gabe des hl. Geistes in ganz besonderer Weise in Beziehung bringen zu dem Ritus, den wir heute die Firmung nennen, so ist es jedoch anderseits unbestreitbar, dass sie schon in dem Taufwasser den Vermittler des hl. Geistes sehen oder es als geist- und lebenspendendes Element bezeichnen, d. i. die Mitteilung des hl. Geistes schon mit dem Taufritus im engeren Sinn verknüpfen. Vgl. u. a. S. Basilius, De Spiritu Sancto, c. 15, num. 35, P. G. t. 32, c. 129–132; S. Ioannes Chrysostomus, Catechesis I, n. 3, P. G. t. 49, c. 227. Wenn also in dem Brief der Konstantinopolitanischen Kirche an Martyrius, der in den folgenden Jahrhunderten eine solche Rolle spielt, bei der Aufnahme gewisser Häretiker die Salbung mit der bei der Firmung gebräuchlichen Formel vorgeschrieben wird, so liegt der Grund nicht darin, dass nach der damaligen allgemeinen Überzeugung die Taufe *nie* den hl. Geist gegeben hätte, sondern darin, dass sie ihn dem Häretiker nicht gegeben hat, mag man auch über den Grund weshalb man der Taufe diese Wirksamkeit verweigerte, verschieden denken.

Ein weiteres Bedenken habe ich gegen die Erklärung des can. 8 von Nizäa und die Bestimmung desselben Konzils hinsichtlich der Aufnahme meletianischer Kleriker, die Sch. beide als Vorschrift der Reordination verstehen will. Es ist immerhin bemerkenswert, dass der Kanon, wo er von der Weihe der novatianischen Kleriker spricht, den Ausdruck χειροτονία gebraucht und nachher für ihre Aufnahme unter den katholischen Klerus eine χειροθεσία vorschreibt. Sch. sucht den Wechsel des Ausdrucks damit zu erklären, dass er das letzte Wort von der Weihe im engeren, liturgischen Sinn versteht, im Gegensatz zu χειροτονία, die ihm Weihe und Amtsbestellung zugleich bedeutet. Dass der Kanon in solchem Zusammenhang einen so feinen Bedeutungsunterschied gemacht hätte, wo beide Ausdrücke sonst ununterschiedlich gebraucht werden, scheint mir wenig wahrscheinlich zu sein. Wenn man berücksichtigt, dass in den Quaestiones et responsiones ad orthodoxos (V. Jh.) die von den Häretikern erteilte Weihe als gültig betrachtet, aber eine χειροθεσία als « Verbesserung » vorgeschrieben wird (P. G. t. VI, c. 1262), wenn man bedenkt, dass der Ausdruck μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιοῦν, den das Konzil von Nizäa nach Sozomenos für die Aufnahme der meletianischen Kleriker gebraucht (P. G. l. LXVII, c. 905), doch etwas wenn auch Schwaches und Unsicheres vorauszusetzen scheint, so liegt es näher, wie ich glaube, auch in der Handauflegung des can. 8 einen Ergänzungs- oder Verbesserungsritus zu sehen, der an sich einen Mittelweg darstellte zwischen einfacher, bedingungsloser Aufnahme in den katholischen Klerus und Reordination, wenn dieser Ritus auch manchmal zu eigentlicher Wiederholung der Weihe verleiten konnte. Zu dieser Auffassung scheint

mir auch der zweite Teil des Kanon 8 zu passen, in dem bestimmt wird, dass die novatianischen Kleriker an den Orten, wo sie allein geweiht sind und keine katholischen Kleriker sich befinden, im Amte bleiben können; dort aber, wo ein katholischer Bischof ist, der novatianische Bischof nur die Stellung des Priesters einnehme, falls nicht der katholische Bischof ihm den « Namen » eines Bischofs zugestehen wolle. Soll man dies so verstehen, dass jemandem, dessen Weihe in den Augen aller Katholiken ungültig war, trotzdem der « Namen », d. i. die bischöflichen Ehren zugestanden wurden? Oder so, dass man dem novatianischen Pseudo-Bischof eigens die bischöfliche Weihe erteilte, damit er zwar nicht des Amtes, aber doch der Ehren teilhaftig werden könne? Beides erscheint wenig wahrscheinlich. Dagegen versteht man die Bestimmungen des Kanons sehr gut, wenn der Novatianer eine, wenn auch mit einem Mangel behaftete Weihe, nach Anschauung der Katholiken hatte.

Für die Bewertung der Apostolischen Kanones, die nicht mit Funk dem V. Jahrhundert (S. 39) sondern etwa der Zeit von 360-380 zuzuschreiben sind, (vgl. Turner, Notes on the Apostolic Constitutions, Journal of theol. stud., t. XVI, 1914/1915, S. 54 ff., 523 ff.), ist zu beachten, dass ihr Verfasser Arianer war, wie ebenfalls Turner nachgewiesen hat. Später haben sie freilich auch bei den Orthodoxen grosses Ansehen genossen, ohne dass man jedoch in all ihren Bestimmungen gleich geltendes Kirchenrecht sehen darf. Im allgemeinen scheint mir Sch. die Neigung der griechischen Kirche zu Reordinationen zu überbetonen (S. 41). Ob man aus der Tatsache, dass der Codex des Justinian drei Konstitutionen enthält, welche die Wiedertaufe aber keine, welche die Reordinationen verbieten, auf ein verschiedenes Verhalten diesen beiden Massnahmen gegenüber schliessen kann, erscheint mir sehr fraglich. Justinian hat eben die älteren Konstitutionen aufgenommen, wie sie vorlagen. Dass er selbst irgendwie an Reordinationen gedacht hätte oder dass solche auch nur in den ersten Jahren seiner Regierung vorgekommen wären, davon hören wir nichts. Auch bei der Darstellung, die Sch. von den scharfen Massnahmen des Patriarchen Johannes Scholastikus gegenüber den Monophysiten gibt, scheint er mir nicht genügend hervorzuheben, dass es sich bei allem um ein persönliches Unternehmen des Patriarchen handelt, der, wie er richtig bemerkt, zu Rigorismus neigte. Dass nicht erst im Konzil von Nizäa vom J. 787, sondern schon lange vorher eine grosse Milderung der im V. Jahrhundert bezeugten Reordinationspraxis eingetreten ist, beweist der Traktat des Priesters Timotheus, De receptione haereticorum und vor allem der can. 95 des Konzils im Trullo, die beide über die Reordinationen schweigen; dieser letztere, der das Schreiben an Martyrius von Antiochia wiederholt, lässt bezeichnenderweise gerade die Stelle aus, die die Reordination der Arianer, Novatianer usw. vorschreibt. Sch. scheint diese Texte, auf die schon Saltet aufmerksam gemacht hat, übersehen zu haben. Bei dieser Gelegenheit möchte ich überhaupt bedauern, dass der Leser durch eine Bemerkung in der Einleitung, die zur Vorsicht in der Be-

nutzung der Ergebnisse Saltets und Hergenröthers mahnt, sowie durch häufige Verbesserungen in den Anmerkungen leicht zu einem falschen Urteil über das Werk des französischen Gelehrten geführt werden kann. So richtig es ist, dass Sch. vielfach die Texte schärfer und genauer bewertet, dass er in nicht wenigen Punkten über Saltet hinauskommt, so wäre es unrecht zu vergessen, wie viel das vorliegende Buch selbst den Untersuchungen seines Vorgängers verdankt.

Wenn meine Bemerkungen länger ausgefallen sind, als ich zunächst beabsichtigte, so möchte ich dadurch nicht im Leser einen ungünstigen Eindruck hervorgerufen haben. Im Gegenteil ich wiederhole, meiner Ansicht nach hat der Verfasser ein wertvolles Buch geschrieben, das jeder, der sich mit der wichtigen Frage der Reordinationen befassen will, durcharbeiten muss und aus dem er reiche Anregung empfangen wird.

E. HERMAN S. I.

JEAN DAUVILLIER-CARLO DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental. Préface de* GABRIEL LE BRAS. Recueil Sirey, Paris 1936. Pag. XI, 238.

Nachdem im Jahre 1864 Zhishman sein « Eherecht der orientalischen Kirche » herausgegeben hatte, war keine allseitige Untersuchung dieses Gegenstandes mehr erschienen, und jeder, der sich über das Eherecht der Orientalen unterrichten wollte, war auf jenes klassisch gewordene, aber in vielen Punkten überholte Werk des Wiener Universitätsprofessors angewiesen. Mit umso grösserer Dankbarkeit empfängt man heute das ausgezeichnete Buch der beiden Verfasser, die schon durch ihre früheren Arbeiten auf dem Gebiet der Kirchenrechtsgeschichte und der Ostkirchenkunde sich bekannt gemacht haben. Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich freilich nicht um eine Neuausgabe oder einen Umguss des Zhishmanschen Werkes, das mit seiner Ausführlichkeit und epischen Breite auch jetzt noch für manche Einzelfragen, bzw. Quellen zu befragen ist. Das neue Eherecht ist vielmehr nach dem Vorbild des von Esmein verfassten und in seiner zweiten Auflage von Génestal und Dauvillier selbst herausgegebenen Geschichte des kanonischen Eherechts angelegt.

Obwohl die Literatur vollständig gekannt und angegeben wird, ist das Bild der Entwicklung nach den Quellen selbst gezeichnet und wird unter voller Beherrschung des Stoffes, mit sicherer Hervorhebung der wichtigen Linien in flüssiger und angenehmer Darstellung entworfen. Wenn das Buch gegenüber dem Eherecht Zhishmans sich auf eine gedrängtere Darstellung beschränkt, so überschreitet es andererseits jedoch beträchtlich dessen Plan, weil es nicht nur das Eherecht des byzantinischen Ritus, sondern auch das der andern orientalischen Riten herbeizieht. Es ist das erste Mal, dass das gesamte Eherecht der orientalischen Kirchen zu einer solchen Gesamtschau

gebracht wird und die Ergebnisse dieser Untersuchung, die an die Kenntnisse dessen der sie unternimmt, ganz ungewöhnlich hohe Anforderungen stellt, sind sehr lehrreich.

Vorwiegend ist, bei allen Verschiedenheiten im einzelnen der Eindruck weitgehender Übereinstimmung der Rechtsnormen der verschiedenen Kirchen. Die Verteilung der Eheschliessung auf zwei Zeitpunkte, die Forderung der Ehesegnung durch den Priester als notwendige Form, die Zulassung zahlreicher Ehescheidungsgründe wenigstens in der Praxis, das Verbot der dritten und vierten Ehe, grundsätzliche Übereinstimmung in den meisten Ehehindernissen findet man bei fast allen wieder. Die Verfasser berühren bisweilen kurz die Gründe dieser Gleichförmigkeit, ohne aber auf die Frage des gegenseitigen Einflusses grundsätzlich einzugehen. Tatsächlich wird man auf diese erst eine klare Antwort geben können, wenn die Erforschung der Quellen und ihrer Geschichte bedeutend weitergekommen sein wird. Es ist auch sicher, dass es manchmal zu analogen Bestimmungen auf ganz unabhängigem Wege gekommen ist; so ist z. B. das byzantinische Verlöbnis, das von den römischen sponsalia herstammt, erst ganz allmählich zu einem ersten Zeitpunkt der Eheschliessung geworden, während bei Nestorianern und Syrern die Eheeingehung nach altorientalischer Überlieferung immer zwei Stufen umfasste.

Die klassische Zeit für die Ausbildung des Eherechts ist auch im Osten das Mittelalter gewesen. In der neueren Zeit ist in den getrennten Kirchen fast überall Erstarrung und Unfähigkeit, sich an die neuen Verhältnisse anzupassen, getreten. Erst in den letzten Jahren kann man in einzelnen Teilen eine ernsthafte Wendung zum Besseren finden. Bei den unierten Kirchen bedauern die Verfasser, dass der Einfluss des lateinischen Kirchenrechts, der im Mittelalter, mit Ausnahme bei den Armeniern, verschwindend gewesen ist, in den letzten Jahrhunderten zu einer starken Latinisierung geführt hat; nur die Rumänen haben es verstanden, unter Ergänzung und Anpassung ihr überliefertes Eherecht zu bewahren.

Wir müssen es uns leider versagen, hier im Einzelnen auf die vielen wertvollen Ergebnisse der vorliegenden Untersuchungen einzugehen. Es ist kein Zweifel, dass das ebenso gründlich wie spannend geschriebene Buch sich für das orientalische Eherecht denselben Platz erobern wird, den das allgemeine Urteil dem Werk von Esmein für das kanonische Eherecht seit langem zuerkannt hat.

E. Herman S. I.

G. I. Bratianu, *Privilèges et franchises municipales dans l'empire byzantin*. Paul Geuthner, Paris 1936. Pag. 138.

In dieser sehr dankenswerten Untersuchung bietet der bekannte rumänische Wirtschaftshistoriker einen Ueberblick über die Stadtautonomie und Stadtfreiheiten im byzantinischen Reich. Die späteren

Jahrhunderte des römischen Staates mit ihrer Zentralisierung, der Gleichmachung aller Reichsangehörigen, der Beschränkung der Aufgaben des Kurialenstandes auf die Sicherung der Steuereinnahmen waren nicht der geeignete Boden, wo sich ein Eigenleben der Städte hätte entwickeln können. Indessen gelingt es B. doch durch Zusammentragen vielfach verstreuter Angaben das Bestehen solcher, freilich örtlich beschränkter Stadtfreiheiten für die ersten byzantinischen Jahrhunderte nachzuweisen. Besonders in den Grenzgegenden, wo der Kampf mit dem Feinde zum grossen Teil den Städten selbst überlassen blieb, konnten sich gewisse Sonderverwaltungen und Sonderrechte entwickeln; von Dauer waren diese aber doch nur dort, wo später die volle Loslösung von Byzanz erfolgte, wie in Venedig, Dalmatien usw. Über den bemerkenswerten Platz, den die Zirkusparteien in Konstantinopel einnahmen, muss man jetzt den von B. in der Byzantinischen Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz *Empire et Dêmocratie à Byzance,* t. XXXVII S. 86-111 sowie die in Byzantion ins Französische übertragene Untersuchung von G. Manojlovic, *Le peuple de Constantinople,* t. XI, 1936, S. 617-716 vergleichen. In der Themenverfassung mit ihrer straffen Zusammenfassung von Zivil-und Militärgewalt hatte die Städte-Autonomie keinen Platz mehr. Erst am Ende des Reichs mit der Schwächung der kaiserlichen Zentralmacht, treten wieder Sonderverwaltungen und Munizipalrechte auf den Plan; B. stellt einen lehrreichen Vergleich an zwischen ihnen und den Freiheiten, wie man sie in den jungen aufstrebenden Kommunen des Abendlandes findet. Der Verfasser schliesst seine ebenso angenehm geschriebenen, wie wissenschaftlich gründlich unterbaute Untersuchung mit einem Ausblick auf das ottomanische Reich, in dem die Rückkehr zur absoluten Autorität des Herrschers doch für eine bescheidene Stadtautonomie noch Platz liess.

E. Herman S. I.

Egon Wellesz, *Die Hymnen des Sticherarium für September.* Copenhague, Levin et Munksgaard, 1936; XLVIII + 157 p.; 14 cour. dan.

Les « *Monumenta Musicae Byzantinae* » comprennent trois séries. Dans la série principale, parut en reproduction intégrale le Codex Vindob. Theol. Gr. 181 contenant un Sticherarium du XIIe s. (cf. *Or. Chr. Per.* t. I 1935, p. 551); dans la série « Subsidia », H. Tillyard publia un manuel de la notation musicale byzantine d'époque moyenne, et C. Hoëg une étude approfondie sur la notation ecphonétique (cfr. *Or. Chr. Per.* t. II, 1936, p. 305). La troisième série, appelée « Transcripta », s'ouvre par le présent volume. C'est une transcription en notation moderne des 111 hymnes du mois de Septembre contenus dans le Sticherarium publié en fac-similé dans la première série. Une fois les principes de la transcription fixés, on pourrait croire le travail aisé; mais, puisque la notation byzantine indique seulement les

intervalles, une erreur de copiste dans l'indication de la note initiale ou de toute autre note ou cours du morceau entraîne forcément une mauvaise lecture du restant de l'hymne. Aussi M. Wellesz a eu soin d'interroger d'autres manuscrits, de corriger les fautes du manuscrit fondamental et de discuter les leçons là où elles étaient divergentes. Sans vouloir donner un texte critique, l'auteur a noté les variantes principales des autres manuscrits.

Cette musique d'église byzantine du 12e s. rappelle par son ton, son allure, son expression sobre mais vive, son intention de souligner le texte du poète, notre musique grégorienne; on dirait deux branches issues d'un même tronc. Nous voudrions encore féliciter M. Wellesz de la préface qui ouvre ce volume; ces 50 pages sont un modèle du genre: explication concise et claire de ce qu'est un sticherarium, de la notation byzantine, de la manière de transcrire celle-ci, des tons, de la mélodie, et de la façon de l'exécuter avec art. C'est un exposé parfait. Les théories musicales proposées ici sont le fruit d'une longue collaboration amicale des trois musicologues byzantins qui dirigent les « Monumenta ». Elles n'ont plus à craindre la contradiction.

A. Raes, S. J.

S. Salaville, A. A. *Cérémonial de la Consécration d'une Église selon le rite byzantin avec introduction et notes explicatives.* Typ. poligl. Vaticana. 1937; 63 pag.

A l'occasion de la consécration de l'église du Séminaire roumain à Rome (9 mai 1937), le R. P. Salaville, Père spirituel du séminaire, publia une traduction élégante, basée sur le texte de Goar, des rites impressionnants de la lustration, de l'onction de l'autel, du transfert des reliques, et des prières émouvantes qui expriment le sens et le symbolisme de la Consécration d'une église. La division nette des différentes parties fait mieux comprendre l'ordonnance de ce cérémonial et les notes historiques, ascétiques, liturgiques l'illustrent fort à propos. De telles pages, dans lesquelles la science s'allie à une compréhension sympathique des liturgies orientales, sont aptes à mieux faire connaitre l'orient chrétien tel qu'il est.

A. Raes, S. J.

Melpo Merlier, Mme. *Études de Musique byzantine. Le premier mode et son plagal.* (Bibliothèque musicale du Musée Guimet. Deuxième Série. t. II) Paris, 1935. 58 pag.

Les théoriciens de la musique écclésiastique grecque moderne distinguent selon la tradition huit modes ou tons qui se reconnaissent

moins à la gamme qu'à d'autres particularités, à l'apéchèma, aux sons dominants et aux altérations. Dans le présent ouvrage, on étudie avec grand soin ces caractéristiques du premier ton et de son plagal dans les chants heirmologiques, stichirariques et papadiques. Travail très consciencieux qui met à la portée des occidentaux l'enseignement de la musique ecclésiastique donné en Grèce. L'auteur le sent comme nous: toute cette théorie est un travail de tête, un système qu'on voudrait faire dériver de la musique grecque antique mais qui ne s'applique nullement à une musique qui n'a aucun lien historique avec l'art ancien. Tous ceux qui voudront lire sans parti pris les publications de Tillyard et de Wellesz que M.me Merlier cite dans son excellente bibliographie, s'en convaincront facilement.

A. RAES, S. J.

S. SALAVILLE, A. A. *Brevis notitia de Nicolao Cabasila eiusque liturgico-spirituali doctrina.* Extr. *Ephemerides Liturgicae,* Rome, 1936, p. 384-401.

Ce n'est qu'à force d'y insister qu'on réussit à faire mourir certaines erreurs que même les plus savants se transmettent les uns aux autres. C'est pourquoi le R. P. Salaville rappelle au début de cet article que Nicolas Cabasilas, l'auteur de l'« Exposé de la Messe » et de la « Vie dans le Christ » ne fut jamais évêque de Thessalonique, qu'il ne faut le confondre ni avec Cabasilas le Sacellarius ni avec un contradicteur de Nic. Gregoras, nominé également Cabasilas. Il fut toujours ami de Cantacuzène, palamite, mais l'erreur palamite ne se manifeste pas dans ses écrits. Se basant sur ceux-ci, le R. P. Salaville expose très clairement l'idée que se faisait Nicolas Cabasilas du Christ comme tête et comme cœur du corps mystique. On souhaiterait que les nombreux écrivains qui traitent aujourd'hui cette matière ne négligent pas les écrits liturgiques et mystiques du célèbre byzantin.

A. RAES S. J.

Historica.

TIMOTHÉE JOCK, *Jésuites et Chouéirites ou la fondation des rêligieuses basiliennes chouéirites de Notre Dame de l'Annonciation à Zouq-Mikaïl (Liban)* 1730–1746. Central Falls, R. I. (U. S. A.) Chez l'auteur; 445 Broad Street. [1936] X, 861 pages.

Trotz der lückenhaften Quellenausgabe, trotz der öfters nicht einwandfreien Quellendeutung, trotz des mehrmals bitteren Tons in der Darstellung, halten wir das Buch des Verfassers, eines katholi-

schen Priesters des melchitischen Ritus, für einen bemerkenswerten Beitrag zu einer Teilfrage der inneren melchitischen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts. Weder Pastor in seiner Papstgeschichte noch Korolevskij in seinen bedeutsamen Beiträgen zur Geschichte der Melchiten (Histoire des Patriarcats melkites; Antioche, in Dictionnaire d'histoire et de géographie eccl.) behandeln jenes Thema. Jedoch hat Exzellenz Petit in Mansi Bd. 46 wichtige Quellen veröffentlicht, die auch unserm Verfasser dienten. Dieser benützte ferner andere handschriftliche Berichte, besonders die *Annales Chouéirites,* über deren Verfasser und geschichtliche Glaubwürdigkeit wir jedoch gern näheres erfahren hätten. Aber es fehlen ihm noch mehrere Quellen, nicht bloss aus dem Archiv der Propaganda, sondern auch aus dem Archiv der Jesuiten.

Mehr als die Vollständigkeit der Quellenberichte vermissen wir die geschichtliche Einstellung des Herausgebers. Er behandelt die Gründung des Frauenklosters zu Zouq–Mikail episodenhaft, unter dem Blickpunkt der Streitfrage zwischen den Jesuiten und Maroniten einerseits und den Melchiten, besonders den Basilianern von St. Johann von Chouéir (= Suwayr) und dem Metropoliten Athanasius von Beirut, andrerseits. Der grosse Gesichtspunkt der Missionsmethode, über die man damals noch nicht solche Klarheit wie heute hatte, wurde vom Verfasser übersehen. Und doch scheint hier die Wurzel jener ehemaligen Missverständnisse und Zwistigkeiten zu liegen. Ferner ist die Herausarbeitung des Gedankens, dass die unierte melchitische Kirche damals noch in den Anfängen stand und dass deshalb die längstbewährte maronitische Kirche von den lateinischen Missionaren bevorzugt wurde, endlich die Darstellung des « Milieu », des weltlichen und des kirchlichen (Riten, Religionen), vom Verfasser nicht geboten worden. So kam, wenn wir von den Kapiteln über die Entscheidungen der römischen Kurie absehen, ein kleiner Gesichtspunkt oft zu tage, « Kirchturmspolitik », die leicht zu Verdächtigungen sonst verdienter Persönlichkeiten Anlass gibt. Aus meinem Verzeichnis der beim Verfasser vorgefundenen « Liebenswürdigkeiten » gegen die Jesuiten nenne ich nur einige: « la fameuse fraude exercée à Alep par le P. Fromage (192), le P. Séguran, qui menait alors une vie *sine lege et fide* (295), de leur côté, les Chouéirites s'étonnaient de tant d'audace et de scandales chez des hommes dont ils admiraient naguère la sainteté et l'abnegation apostoliques (226), en effet, ce même P. Séguran avait déjà gagne à sa cause tous ces Prélats maronites, par ses largesses en argent et en nature. Dès lors, les Chouéirites ne pouvaient rien attendre de semblables Prélats vendus à une cause injuste » (270).

Uns steht es vollständig fern, alle Schritte der damaligen Jesuiten Syriens in der Angelegenheit jenes Frauenklosters belobigen oder entschuldigen zu wollen. Im Gegenteil scheint man, nach Einsicht in die Quellen, einigen von ihnen, Fromage und Séguran, mit Recht den Vorwurf machen zu können, dass sie nicht immer die Ordenssatzungen der Gesellschaft Jesu, besonders die Klugheit und Liebe, beobachtet haben. Uns ist kein einziger Erlass der obersten Ordensleitung

bekannt, der solche Verstösse gebilligt hätte. Jock hat übrigens den Brief eines Jesuitengenerals herausgegeben, worin den Jesuiten Syriens und Ägyptens jede Einmischung in jenes Libanonkloster verboten wurde (347).

Neben Fehlern stehen jedoch oft auch grosse Verdienste. Sommervogel (III, 1039-44; IX, 379-80) nennt mehr als 30 aszetisch-religiöse Werke, die Fromage ins Arabische übersetzte; hier finden sich auch die von Jock (1) vermissten Belege über die Tätigkeit jenes Jesuiten (Katechismen, Predigtsammlung, Bruderschaften). Das Verdienst des P. Fromage bleibt ungeschmälert, auch wenn er sich der Mithilfe des Melchiten Abdallah Zakher bediente. Auch hoffen wir, dass eine Geschichte der alten Jesuitenmission in Syrien ein günstiges Gesamtbild ergeben wird; Fouqueray und Rabbath haben leider über die Jesuiten Syriens in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts entweder gar nichts oder nur wenig. Soweit wir die Quellenlage überschauen, getrauen wir uns ohne Furcht, obiges Urteil aufrecht zu halten.

Was Jock Ungünstiges über den päpstlichen Abgesandten Josef Assemani (2) (= Simonius) und den maronitischen Metropoliten Abdallah Quaraʿali von Beirut aussagt, überlasse ich der Beurteilung der maronitischen Gelehrten. Mir wenigstens kommen mehrere Urteile des Verfassers verdächtig vor: z. B. « falsifications d'Assemani » (65), « mauvaise foi de Mgr. Quaraʿali » (610). Zur Persönlichkeit des Bischofs von Babylon, Emmanuel O. C. D., apostolischen Abgesandten in Syrien, kann die neueste Schrift des P. Ambrosius (3) O. C. D. verglichen werden; seine Ansicht ist verschieden von der des Hochw. P. Jock (812).

Wir stimmen vollauf mit den Worten des Verfassers überein, die er auf das Titelblatt seines Buches drucken liess: « Les invectives comme les éloges ne prouvent rien ». Wir erkennen seinen Fleiss und seine Liebe zur katholischen Kirche an, aber können das Auge nicht verschliessen vor manchen Flecken, die das von ihm gebotene geschichtliche Bild entstellen.

G. HOFMANN S. I.

Dr. URSULA SCHWERIN, *Die Aufrufe der Päpste zur Befreiung des Heiligen Landes von den Anfängen bis zum Ausgang Innozenz IV.*, in *Historische Studien, Heft* 301. Berlin 1937. Verlag Ebering. 154 Seiten in-8°, neun Tabellen in fol.

Diese in straffer Einheit durchgeführte Untersuchung der Papsturkunden von Sergius IV. (1011) bis Innozenz IV. (1253) ist auf die Kreuzzugsaufrufe zur Befreiung des Heiligen Landes eingeschränkt.

(1) Gerne geben wir ihm zu, dass Fromage nicht Gründer des öffentlichen Katechismusunterrichts in Aleppo war.

(2) Über ihn BUCHBERGER, *Lexikon für Theologie und Kirche*, I, 727.

(3) *Hierarchia Carmelitana*, II, Romae 1934. 66-80.

Die Überlieferungsgeschichte dieser Mahnschreiben, ihr Inhalt und ihre Form in den gemeinsamen Zügen und in ihren Zusammenhängen, die Darstellung ihrer Eigenheiten unter einzelnen Pontifikaten, werden dem Leser in klarer und fesselnder Sprache vorgeführt. Die Arbeit ist ein guter Beitrag zur Urkundenlehre und gibt zugleich ein schönes Beispiel zur Veranschaulichung der fruchtbaren Stilvergleichung bei ähnlichen Untersuchungen. Die Verfasserin ist mit der Diplomatik wohl vertraut, sie bekundet ruhiges, wohl abgemessenes Urteil in den geschichtlichen Fragen, soweit sie beachtet werden mussten. Wenn auch mehrere Werturteile über Päpste (Innozenz III., Honorius III., Eugen III.) bestritten werden können, gebührt doch hervorgehoben zu werden, dass das Buch durch seine ruhige Betrachtungsweise sich auszeichnet. Leider ist es der Verfasserin nicht immer gelungen, trotz des Hinweises auf das klassische Werk des Dr. PAULUS über den Ablass, in ihren Darlegungen die richtige Deutung der Formeln des Kreuzzugsablasses (im Sinn von Nachlassung der Sündenstrafen) zu geben. Das Buch von BRÉHIER, *Les Croisades,* nach der Ausgabe des Iahres 1907 zitiert, ist inzwischen schon bei der 6. Auflage angelangt (1928).

G. HOFMANN S. I.

AMBROSIUS A S. THERESIA, O. C. D., *Hierarchia Carmelitarum,* III. in *Analecta Carmelitarum Discalceatorum.* Romae, 1936. Apud Curiam Generalitiam. 82 pag.

Vorliegendes Heft über zwölf dem Karmelitenorden angehörende Apostolische Vikare im Reich des Grossmoguls (bezw. Bombay) zwischen 1606 und 1850 gibt beachtenswerte Aufschlüsse über jenes Missionsgebiet und ihre Oberhirten. Auch die Unionsgeschichte wird berührt. Schon der erste Apostolische Vikar Ferdinand Palma-Pignatelli gewann ungefähr 3000 Malabaren für die katholische Kirche und errichtete ein Seminar für künftige Geistliche malabarischen Ritus. Die Methode des Verfassers ist gediegen; die vielen biographischen Angaben sind aus guten handschriftlichen und gedruckten Quellen geschöpft, ebenso seine Darlegungen über die kirchliche und weltliche Lage jenes Gebietes.

G. HOFMANN S. I.

М. Каровецъ ЧСВВ., Велика Реформа Чина св. Василіа В. 1882 р. - Ч. III. Друкарна ОО. Василіан у Жовкві. 1936. Ст. 516.

Im Jahre 1933 sind die beiden ersten Bände dieser « Grossen Reform des Basilianerordens vom Jahre 1882 » erschienen und seiner

Zeit in dieser Zeitschrift (Bd. I, S. 553 f.) besprochen worden. Der dritte Band bringt jetzt den Widerhall, den das Reformdekret in der Presse und in der öffentlichen Meinung fand. Dass die Erneuerung des altehrwürdigen, orientalischen Basilianerordens den Jesuiten übertragen wurde, fand den heftigsten Widerstand nicht nur bei Liberalen und Sozialisten, sondern auch bei Russophilen und Nationalisten, ja die Priester standen in der vordersten Linie bei den Protesten, die nach Rom und an die kaiserliche Regierung gerichtet wurden. Geschürt wurde die Aufregung natürlich von denen, die sie zu ihren politischen Zwecken zu benützen hofften. Auch von 10 Basilianerklöstern wurde Rekurs gegen die beschlossene Massnahme an den Hl. Stuhl eingereicht. Man braucht den guten Glauben bei vielen von den Widerstrebenden nicht in Abrede zu stellen; in den Mitteln liess sie die aufgestachelte Leidenschaft allerdings vielfach zu weit gehen. Die Oesterreichische Regierung dagegen unterstützte wirksam die von Leo XIII. unternommene Reform.

Der vorliegende Band, der ganz mit Dokumenten aus dem Jahre 1882 gefüllt ist, verdient dasselbe Lob, das schon den früheren gespendet wurde. Möge es dem fleissigen Verfasser gelingen, bald auch die noch versprochenen Bände IV and V zu veröffentlichen und so diese für die Geschichte seines Ordens wie die der ukrainischen Kirche so wichtige Darstellung zu einem glücklichen Ende zu führen.

E. HERMAN S. I.

Docteur F. BRUNET, médecin général de la Marine Nationale, *Médecine et thérapeutique byzantines. Oeuvres médicales d'Alexandre de Tralles, le dernier auteur classique des grands médecins grecs de l'Antiquité.* Tome II. *Traité des fièrres. Lettre sur les vers intestinaux. Livre premier des douze livres de médecine (affections de la tête).* Tome III. *Les douze livres de médecine (suite).* Paris, Geuthner, 1936. 2 vol. in-8°, V-259, et IX-254 p.

Nous avons rendu compte en son temps (*O. C. P.*, I, 1935, p. 552) du premier volume du Dr. Brunet qui contenait une étude sur Alexandre de Tralles et la médecine byzantine. Voici une partie de la traduction annoncée. Elle sera complète en trois volumes. Le contenu de ces deux-ci est suffisamment indiqué par les titres transcrits ci-dessus La traduction est coulante et se lit avec plaisir. Nous laissons aux médecins le soin de juger de la valeur des théories et des conseils de leur devancier du VIe siècle. Mais pour ceux qui s'intéressent à l'histoire des sciences, cette traduction, la première qui paraisse en français, sera la bien venue. Leur joie et celle des hellénistes sera complète, lorsqu'ils auront le texte grec en fac-similé phototypique du manuscrit de Paris gr. 2201, qu'on nous promet comme cinquième et dernier volume.

G. J.

MGR. ISAAC ARMALET, *Catalogue des Manuscrits de Charfet*. Jounieh, 1937, préface en français de 15 pages; 14 + 526 pages en arabe; 10 pl., 100 — fr. fr.

Les manuscrits de Charfet sont en grande partie un héritage du patriarche Ignace Michel III, mort en 1800. Une autre partie échappée à l'incendie en 1841, vient du couvent S. Ephrem de Chabanieh. On ne veilla pas avec grand soin sur ces trésors et plusieurs manuscrits furent emportés ou envoyés en Europe.

C'est la cinquème fois qu'on rédige un catalogue des manuscrits de Charfet. Le recueil présent comprend deux parties: les mss. syriaques groupés sous 20 chefs, écriture sainte, théologie etc., les mss. carchounis et arabes en 19 sections. Le plus ancien manuscrit est de l'an 1030 et contient un recueil d'épîtres sur la croyance des Druses.

La section liturgique m'interessant surtout, je me suis fait traduire ces pages espérant trouver quelque bon renseignement au sujet des anaphores syriennes. Mais, déception! Les plus anciennes collections d'anaphores remontent au 16e siècle; à cela l'éminent auteur du catalogue évidemment ne peut rien; nous n'en dirons pas autant de la description des manuscrits, laquelle est tout à fait insuffisante: non seulement on n'indique aucune pagination, mais on ne donne pas même chaque fois l'énumération complète des anaphores contenues dans le manuscrit. Ainsi on se contente parfois de cette indication dérisoire: plusieurs anaphores! L'Auteur a pensé qu'en imprimant au début de la section les *initia* syriaques de 33 anaphores, il aurait servi suffisamment ses lecteurs; mais là encore, on découvre sans peine de fausses attributions et des *initia* incomplets. Je souhaite à qui examinera d'autres sections de ce catalogue d'être plus heureux que moi.

Il n'est pas aussi facile qu'on le pense parfois, de dresser un catalogue *utile* des manuscrits et certes quelques mois de labeur ne suffisent pas à un travail sérieux. Il y a à Charfet 586 manuscrits syriaques; si on n'a pas les moyens pour en faire un bon catalogue ou qu'on estime que ces manuscrits dans leur ensemble n'en valent pas la peine — ce en quoi on pourrait se tromper — que l'on fasse un choix. Enfin, puisque de tels livres sont utilisés surtout par les savants d'Europe, il aurait mieux valu écrire le catalogue en français, langue que l'Auteur possède parfaitement.

A. RAES, S. J.

S. BAUD-BOVY, *Chansons du Dodécanèse*. T. I. Athènes, Sidéris, 1935 XXIX + 391 pag.

Ce volume constitue le premier numéro des *Archives musicales de Folklore*, publiées sous la direction compétente de Mme M. Merlier.

Depuis longtemps déjà celle-ci a commencé à enregistrer sur disques un grand nombre de chansons populaires grecques et elle se propose de les publier dans des recueils musicaux qui conserveront à la postérité les richesses de l'âme grecque. De ces chansons ainsi enregistrées l'Auteur du présent volume, lequel est consacré aux chansons populaires du Dodécanèse, en a pris 70, auxquelles il a ajouté une centaine d'autres notées sur place, surtout dans l'île de Rhodes. Si les chansons enregistrées permettent une plus grande précision dans la transcription, celles notées sur place sont plus riches parce qu'elles peuvent être transcrites avec un certain nombre de variantes; et c'est cela qui constitue un des plus grands mérites de ce livre dans lequel ce ne sont pas les textes littéraires, déjà connus en grande partie, qui importent, mais les textes musicaux.

Dans la préface, l'Auteur traite brièvement des mélodies, des modes et des intervalles; sans doute, dans ce champ de recherches, la musique comparée et une prudente défiance envers les théoriciens de la musique grecque antique pourront amener d'heureux résultats.

A. RAES, S. J.

Prof. GIULIO BATTELLI, *Lezioni di Paleografia*. Città del Vaticano 1936. 227 pag.

La Pontificia Scuola Vaticana di Paleografia e Diplomatica si è acquistato un merito di pubblicare le lezioni di paleografia latina, insegnate in quella scuola dal chiaro professore Battelli. Mentre di altre scienze non mancano i libri manuali, destinati all'uso degli alunni, la paleografia è ancora scarsa di tali libri, benchè le edizioni di illustrazioni e studi particolari sopra i codici abbondino. L'autore dà nella sua introduzione le nozioni generali ed un cenno storico degli studi paleografici, con buona indicazione della bibliografia, descrive poi la materia e la forma del manoscritto, l'origine e sviluppo della scrittura latina. Seguono nei capitoli IV-VIII descrizioni delle varie forme di scrittura dalla capitale libraria fino alla umanistica; facsimili illustrano l'esposizione, resa gioconda per le nozioni storiche e limpida per la chiarezza della disposizione, la discrezione del giudizio. In un capitolo proprio (n. V) troviamo un sunto utile delle abbreviazioni; anche i segni d'interpunzione e notazione musicale, e le cifre arabiche non sono dimenticati. Particolare cura è data allo studio della ornamentazione e della miniatura dei codici. Siamo persuasi che il libro sopradetto sia un'ottima introduzione teoretica e pratica nello studio paleografico dei codici; se però in una nuova edizione la scrittura gotica dei manoscritti degli Scolastici e particolarmente le loro abbreviazioni fossero ancora ampiamente studiati ed illustrati con facsimili, crescerebbe il pregio del libro.

G. HOFMANN S. I.

AUG. SENAUD, *Christian Unity*. A Bibliography. Introduction by Dr. Ad. Keller. Y. M. C. A. Geneva. 173 pag.; 3 fr. suisses.

C'est une idée heureuse qu'a eue M. Senaud de publier une bibliographie des ouvrages concernant l'union entre les églises chrétiennes et l'exécution réussie qu'il lui a donnée, sera reçue par tous avec satisfaction. Des 6000 fiches que l'A. a réunies pendant vingt ans, 1959 trouvent place dans cette bibliographie. Ont été exclus les ouvrages précédant l'année 1850, ceux qui traitent du rapprochement entre églises d'une même contrée ou d'un même type, ainsi que les discussions générales sur la nature de l'église, son organisation, etc. On n'a pas tenu compte non plus des articles de revue dont il n'a pas été fait un tiré à part.

La première partie de la bibliographie comprend les livres illustrant les rapports mutuels entre les églises orientales orthodoxes, catholiques, anglaises et épiscopaliennes, protestantes, et vieilles catholiques; 943 numéros divisés sous autant de chefs. La deuxième partie fait connaître les publications offrant des informations sur l'organisation et l'activité des Mouvements chrétiens internationaux, p. ex. sur l'Y. M. C. A., sur le Mouvement de jeunesse pour les missions, sur le Faith and Order: 901 numéros. Enfin la dernière partie énumère les revues et les périodiques traitant de l'union des églises. Un index termine l'ouvrage.

L'A. lui-même avoue que sa bibliographie sur les églises orientales et sur l'église catholique est lacuneuse; aux premières sont consacrés cependant 165 numéros, à la dernière 188; nous aurions mauvaise grâce d'insister.

A. RAES, S. J.

SCRIPTA AD NOS MISSA

DÖLGER FRANZ, *Der Titel des sog. Suidaslexikons* (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abteilung 1936, Heft 6) München 1936, 1 in-8°, 27 p. 1 tav.

Magna copia eruditionis tenet auctor in sua dissertatione celebrem illum lexicographum vocatum esse non « Suidam », ut vulgo hucusque tenebatur, sed « Sudam ».

DE TONQUÉDEC JOSEPH, *Sur la Philosophie Bergsonienne*. Paris, G. Beauchesne, 1936. 1 in-8°, 214 p. 15 frs.

TARDIVEL FERNANDE, *La personnalité littéraire de Newman*. Paris, G. Beauchesne, 1937. 1 in-8°, 444 p. 48 frs.

TARDIVEL FERNANDE, *J. H. Newman éducateur*. Paris, G. Beauchesne, 1937. 1 in-8°, 236 p, 25 frs.

BILENKYJ JAROSLAUS JASSENOVIENSIS, *De principiis metaphysicae* (Fundamentales theses sanae philosophiae). Stanislaopolis, Typis « Sztuka », 1937. 1 in-8°, 132 p.

KHNACHET JOSEPH M., *An-Nabk et Jabal-el-Kalamoune*. Mœurs et coutumes vers le milieu du XIXe siècle (arabice). (Publications de la Revue « Al-Maçarrat »). Harissa (Liban), Imprimerie de S. Paul, 1936. 1 in-8°, x + 182 p.

SBATH PAUL, *Le Livre des questions sur l'œil de Hunain Ben Ishaq*, médecin et grand chrétien du IXe siècle (809-877). (Extr. du « Bulletin de l'Institut d'Egypte », t. XVII). Le Caire, Impr. de l'Inst. Français d'archéol., 1935. 1 in-8°, pag. 129-138.

G. M. G., *La Grande Maestra della vita religiosa*, ossia Il Mese di Maggio della Religiosa. Torino-Roma, Casa Ed. Marietti, 1936. 1 in-16°, 168 p., lire 3.—

ΕΜΜ. Γ. ΠΑΝΤΕΛΑΚΗ, Ἀποκαλυπτικά (Εἶναι ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Ἰωάννου Ποίημα;) (Ἀνατύπωσις ἐκ τοῦ μζ' Τόμου τῆς « Ἀθηνᾶς »). Ἀθήνησι, Τυπ. Π. Α. Λεωνη. 1 in-8°, pag. 95-117.

ΥΑΚΙΝΘΟΥ ΔΗΜΗΤΡΙΟΥ, Ἡ Ἕβδομας. Ἀθῆναι 1937. 1 in-32°, 192 p.

Ювілейний Альманах Українськіх Католицьких Богословів Перемиськоі Епархії. Перемишль, 1937 in 8°, 272 p.

Ἐγκύκλιος Ἐπιστολὴ τῆς Α. Ἁγιότητος Πάπα Πίου ΙΑ' « Κατὰ τοῦ ἀθέου κομμουνισμοῦ » (Divini Redemptoris); Ἀθῆναι, 1937, Τύποις « Πολυβιοτεχνικῆς », in-8°, 30 p.

Librairie Ernest Flammarion, 26 rue Racine, Paris:

DORIOT JACQUES, *Toutes les preuves. C'est Moscou qui paie.* Paris 1937. 1 in-16⁰, 103 p., 6 fr. 75.

Série à 1 fr. 75:

FLANDIN PIERRE-E., *La révolution est inutile.* 1937. 1 in-16⁰, 32 p.

DORIOT JACQUES, *Le « Front de la Liberté » face au Communisme.* 1937. 1 in-16⁰, 48 p.

La collection à 1 fr. 95 (vol. in-16⁰, 48 p.):

BORDEAUX HENRY, *Le Foyer.* Paris, 1937.

CARDINAL BAUDRILLART, *Soyons Prêts!* Paris, 1937.

SERTILLANGES A.-D., O. P., *L'incroyant devant la Foi.* Paris, 1937.

SANSON P., *Douleur, maîtresse de vie.* Paris, 1937.

MAUROIS ANDRÉ. *La jeunesse devant notre temps.* Paris, 1937.

DE LA BRIÈRE YVES, S. J., *Nationalisme et objection de conscience.* Paris, 1937.

Cardinal VERDIER, *L'Église devant le monde moderne.* Paris, 1937.

BORDEAUX HENRY, *Aimer la vie.* Paris, 1937.

ALBERTO VACCARI, *direttore responsabile.*

IMPRIMATUR. — † A. TRAGLIA, Archiep. Caesar., Vic. Ger.

ROMA — SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9

INDEX VOLUMINIS III-1937

1. — ELUCUBRATIONES.

2. — COMMENTARII BREVIORES.

3. — CHRONICA.

4. — RECENSIONES